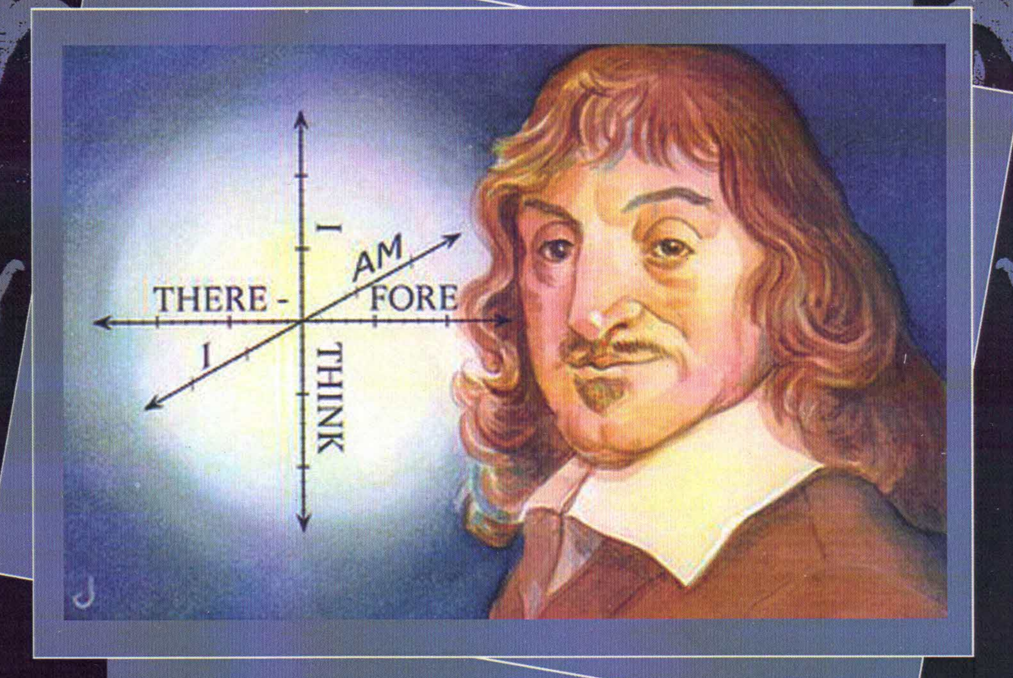
ثلاثة دروس فى ديكارت

ميراث الترجمة

ألقاها ألكسندر كواريه
بقاعة الجمعية الجغرافية الملكية



ترجمة
يوسف كرم

تقديم
عبد الرشيد الصادق محمودى

المركز القومى للترجمة
1890



دروس ثلاثة ألقاها ألكسندر كواريه في الثلاثينيات من القرن الماضي على طلاب الجامعة المصرية، وهي لا تزال قادرة على إيقاظ العقل وتوجيهه نحو قراءة فلسفة ديكارت قراءة جديدة، خاصة أن المؤلف يرى أن الثورات العلمية تستند إلى رؤية فلسفية ودينية للعالم، وطموح إلى معرفة الحقيقة.

تصميم الغلاف : نادية كشك

ثلاثة دروس فى ديكارت

المركز القومى للترجمة

تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

مدير المركز: أنور مغيث

سلسلة ميراث الترجمة

المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 1890
- ثلاثة دروس في ديكارت
- ألكسندر كواريه
- يوسف كرم
-عبد الرشيد الصادق محمودى
- 2014

هذه ترجمة لدروس ألقاها Alexander Koyre
بقاعة الجمعية الجغرافية الملكية

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

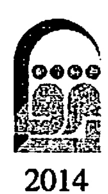
ثلاثة دروس في ديكارت

ألقاها ألكسندر كواريه

بقاعة الجمعية الجغرافية الملكية

ترجمـــــة : يوســــــف كــــــرم

تقـــديم : عبد الرشيد الصادق محمودى



2014

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

كواريه، ألكسندر.
ثلاثة دروس فى ديكارت: ألقاها بقاعة الجمعية الجغرافية الملكية/ تأليف: ألكسندر كواريه، ترجمة: يوسف كرم، تقديم، عبد الرشيد الصادق محمودى.
القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٤
١٢٨ ص، ٢٤ سم
١- الفلاسفة الفرنسيون
٢- ديكارت، رينية ، ١٥٩٦-١٦٥٠
(أ) كرم، يوسف (مترجم)
(ب) العنوان ٩٢١,١

رقم الإيداع ٥٣٢٥ / ٢٠١١
الترقيم الدولى : 978-977-704-513-1
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتـويات

تقديم

بقلم: د/ عبد الرشيد الصادق محمودى

جاء ألكسندر كواريه للتدريس فى جامعة القاهرة (جامعة فؤاد الأول) خلال ثلاث فترات: ١٩٣٢-١٩٣٤ و١٩٣٦-١٩٣٨ و١٩٤١-١٩٤٢، وكان من أشهر تلاميذه عبد الرحمن بدوى.

وإنه لمن حسن الحظ أن طه حسين كلف يوسف كرم بترجمة هذه الدروس، التى بقيت لنا من الفترة الثانية من عمل كواريه بالتدريس فى الجامعة المصرية (جامعة فؤاد الأول). والواقع أن الجو الفكرى السائد فى الجامعة كان مهيأ وموائما لاستقبال تلك الدروس والعناية بها، فطه حسين - الذى يبدو أنه هو الذى دعا كواريه وغيره من كبار الأساتذة الفرنسيين والأجانب إلى التدريس فى جامعة القاهرة - كان من أنصار ديكارت والمشيدين بفضله، حيث درسه مادة أساسية فى المنهج المقرر عليه عندما كان طالبا فى السوربون؛ وأعلن صراحة أنه يتبع منهج الشك الديكارتى فى دراسة الشعر الجاهلى (١٩٢٦). ويضاف إلى ذلك أن محمود الخضيرى نشر فى سنة ١٩٣٠ ترجمته لكتاب ديكارت "المقال عن المنهج" وهو الكتاب الذى انصبت عليه دروس كواريه[١]. ولا بد إذن أن تقع هذه الدروس موقعا حسنا لدى المهتمين بديكارت فى الجامعة المصرية.

---

(١) للاطلاع على دراسة مفصلة للديكارتية فى مصر، انظر: أحمد عبد الحليم عطية، الديكارتية فى الفكر العربى المعاصر (القاهرة، ١٩٩٠).

كان كواريه متخصصا فى تاريخ العلم وفلسفته، ولكن طريقته فى بحث هذا الموضوع كانت تقتضى بالضرورة الربط بينه وبين الميتافيزيقا والدين. وكانت الثورات العلمية تستند فى نظره إلى رؤية فلسفية ودينية للعالم وطموح إلى معرفة الحقيقة، وهو يختلف من ثم عن الوضعية التى تستبعد الميتافيزيقا والدين من مجال العلم وترى أن الدراسة العلمية تقتصر على مشاهدة الظواهر أو الوقائع فى علاقاتها والتوصل عن طريق التعميم إلى قوانين عامة تفسرها وتمكن من التنبؤ بها. وسنرى بعد قليل أن الدروس الثلاثة التى يتضمنها هذا الكتاب عن ديكارت لا تشذ عن المنهج الذى اختطه كواريه لنفسه باعتباره مؤرخا للعلم ومناهجه.

وهذه الدروس التى ألقاها كواريه فى الثلاثينيات من القرن الماضى ما زالت أصيلة غير مألوفة، وما زالت قادرة على إيقاظ العقل وتوجيهه نحو قراءة ديكارت قراءة جديدة. ويرى كواريه أنه يصعب على المعاصرين بعد انقضاء ثلاثة قرون من ظهور "المقال فى المنهج" أن يقدروا الثورة التى أحدثها هذا المقال حق قدرها. وذلك أننا أصبحنا متشبعين بالفكر الديكارتى. ومن الصعب أيضا تصور ما كان للمقال من أثر على الذين استقبلوه منذ ثلاثة قرون. ويحاول كواريه بفضل وعيه ومعرفته بالتاريخ أن يذلل هذه الصعوبات بالنظر إلى "المقال" فى سياق عصره والتيارات الفكرية السائدة حينذاك، وفى موقع "المقال" من تفكير الفيلسوف واهتماماته ككل.

ومـــن الممكـــن أن نلاحـــظ بـــسهولة أن دروس كواريـــه عـــن ديكارت تطبيق ونموذج للنهج الذى ارتضاه كواريـــه فـــى دراســـة تـــاريخ العلم. فهو يذكرنا أولا بأن "المقـــال فـــى المـــنهج" كمـــا أراده ديكـــارت وكما نشر فى طبعته الأصلية (١٦٣٧) كان مختلفـــا عمـــا نقـــرؤه اليـــوم. فهو كما نقرؤه اليوم كتاب صغير لطيـــف يحـــوى بـــالأخص وقبـــل كـــل شيء السيرة الفكرية لديكارت؛ ثـــم القواعـــد الأربـــع المـــشهورة. ولكـــن الطبعة الأصلية كانت تحمل عنوانا أطول مما ألفنـــا: "مقـــال فـــى المـــنهج لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقـــة فـــى العلـــوم مـــضافا إليـــه علـــم البصريات والآثار العلويـــة والهندســـة وهـــى تطبيقـــات هـــذا المـــنهج". وكانت تلك الطبعة الأولى تتضمن – كما يـــدل عنوانهـــا – ملحقـــا يتـــألف من ثلاث رسائل: إحداها فى البصريات، وأخـــرى فـــى الآثـــار العلويـــة، وثالثة فى الهندسة. ولم تعد هذه الأجزاء المـــضافة تظهـــر فـــى الطبعـــات المعاصرة، وللتذكير بهذه الحقـــائق أهميـــة بالغـــة؛ لأنـــه ينبهنـــا إلـــى أن المقال كان مقدمة لتأسيس عـــدة علـــوم جديـــدة وبـــشيرا بثـــورة فكريـــة هائلة.

ومن الحقـــائق المهمـــة التـــى تبرزهـــا دروس كواريـــه – وهـــى حقيقة لا تنفصل عن الحقيقة الـــسابقة – أن ديكـــارت – فيلـــسوف الـــشك كما يقال – ظهر فى عصر تميـــز بالـــشك الـــشامل والفوضـــى الفكريـــة الناتجة عن حركـــة واســـعة النطـــاق مـــن الـــنقض والهـــدم؛ وأن الـــشك الديكارتى الذى انتهى إلى تأسيس تلـــك العلـــوم كـــان فـــى مقابـــل الـــشك الهدام حركة بناءة. فديكارت لم يستسلم للشك الـــسائد فـــى عـــصره، بـــل اتخذ من الشك أداة منهجيـــة لتمحـــيص معارفـــه الموروثـــة وتحديـــد مـــا

يصمد منها للشك وما يصلح لأن يكَّون أسسا يقينيـــة صـــلبة لإنــشاء عـــدد من العلوم.

وفى الدرس الثالث والأخير من هـــذه الـــدروس يكـــشف كواريـــه – اتساقا مع مذهبه فى دراسة تـــاريخ العلـــوم – عمـــا يعـــده حقيقـــة مهمـــة أخرى، وهى أن الأســـس المـــذكورة ترجـــع فـــى نهايـــة المطـــاف إلـــى الميتافيزيقا الديكارتية بما فى ذلك الإيمان بوجـــود إلـــه كامـــل ولا متنـــاه يضمن التطابق بين أفكارنا البسيطة الواضـــحة – مثـــل فكرتـــى الامتـــداد والحركة اللازمتين لتأسيس علم الطبيعة – وبين العالم. وقـــد يكـــون هـــذا الجانب من آراء كواريه هو أكثرها تشويقا، ولكـــن مـــن الممكـــن الطعـــن فى بعض تفاصيله. فقد يقال مثلا إن دراســـة الطبيعـــة دراســـة رياضـــية ليست – ولم تكن قط – فـــى حاجـــة مـــن الناحيـــة المنطقيـــة الـــصرف لنظرية ديكارت فى الضمان الإلهـــى؛ وإن هـــذه الدراســـة كـــان يكفيهـــا الاستناد إلى بساطة ووضوح فكرتى الامتـــداد والحركـــة بعـــد أن جردتـــا من ارتباطاتهما الحسية التى لا تصمد للشك. ولكن التـــشكيك فـــى بعـــض التفاصيل لا ينفـــى وجاهـــة نظريـــة كواريـــه بـــصفة عامـــة، فـــالثورات العلمية تستند بالفعل إلى مقدمات نظرية أو فلـــسفية أوســـع مـــدى وأبعـــد غـــورا مـــن دراســـة الظـــواهر دراســـة تجريبيـــة محايـــدة كمـــا يريـــد الوضعيون.

ثلاثة دروس فى ديكارت

(النص العربى)

طلب إليّ حضرة الأستاذ الدكتور طـــه حسين بـــك عميـــد كليـــة الآداب نقل هذا البحث إلى العربية ففعلـــت؛ راجيًـــا أن يعـــود هـــذا النقـــل بالفائدة على طلاب الفلسفة وعلى المثقفين بوجه عام .

يوسف كرم

الدرس الأول

اجتمعنا هنا اليوم لنحتفل بانقضاء المائة الثالثة على حدث أدبى عظيم هو ظهور كتاب ديكارت "مقال فى المنهج"، وذلك الكتاب الذى يعدّ من أكثر الكتب الفلسفية مدعاة للدهشة، والذى كان إخراجه حدثًا روحيًا كبيرًا، أى ثورة روحية نحن ورثتها وإن تفاوت حظنا فى هذا الإرث.

ثلاثة قرون – وأى قرون! تفصلنا من ديكارت ومن كتابه؛ وهى فترة طويلة بالإضافة إلى التاريخ وإلى العلم نظريًا وعمليًا وإلى الحياة، ولكنها قصيرة بالإضافة إلى الفلسفة فإننا نعترف صراحة أن " تقدم " الفلسفة بطىء. إنها تعنى بأمور بسيطة جدًا : تعنى بالوجود وبالمعرفة وبالإنسان، وهذه أمور بسيطة لا ينقطع اهتمامنا بها؛ لذلك تظل أجوبة كبار الفلاسفة عن هذه المسائل البسيطة خليقة بالعناية، مفيدة مهمة قرونًا طويلة بل آلاف السنين. فإن الفلسفة فى حاضر مستمر، وقد لا يوجد اليوم فكر فلسفى أكثر ملاءمة للعصر من فكر ديكارت، إلا أن يكون فكر أفلاطون.

ولكن لندع أفلاطون جانبًا، وسنصادفه فى أثناء سيرنا، فإنما أقصد أن أحدثكم اليوم عن ديكارت وعن "المقال فى المنهج".

نحن نعرف جميعًا هذا الكتاب فقد قرأناه جميعًا ودرسناه فى المدرسة مع تفاوت فى العناية به، وذاكرتنا مليئة بعباراته المتثاقلة اللطيفة، كلها سذاجة وتهكم وحكمة، وكلها "أصالة رأى" تلك الأصالة التى هى أندر وأنفس شىء فى العالم، مهما يقل فى ذلك ديكارت، أو بعبارة أدق جريا مع ديكارت نفسه.

جميعنا نذكر قوله: "إن أصالة الرأى أعدل الأشياء توزعا بين الناس فإن كلا يعتقد أن حظه منها موفور؛ حتى الذين هم أقل الناس رضى فيما عدا ذلك فليس من عادتهم أن يطلبوا منها أكثر مما قسم لهم". وجميعنا تذوقنا ما فى هذا التدليل من تهكم، وجميعنا نعلم أن المهم "ليس أن يكون عقلنا جيدًا بل أن نجيد استخدامه"، ولقد تساءلنا جميعًا كيف السبيل إلى ذلك. وجميعنا نذكر "أنه ينبغى أن نكون حازمين فى العمل .. محاكين فى ذلك المسافرين الذين إذا ضلوا فى غابة حرصوا على ألا يدوروا فيها دورانا، بل مضوا فى اتجاه واحد ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، لأنهم بذلك إن لم يذهبوا إلى حيث يرغبون، فإنهم يصلون حيث يكونون فى الراجح أحسن حالاً منهم فى وسط الغابة "وإن" قراءة الكتب القيمة بمثابة حديث مع أفضل رجال القرون السالفة" و"إنا لا نستطيع أن نتصوّر شيئا أكثر غرابة وأبعد عن التصديق إلا وقد قاله أحد الفلاسفة".

ثم إننا جميعًا منذ ثلاثة قرون متشبعون بالفكر الديكارتى عن طريق مباشر أو غير مباشر، من حيث إن الفكر الأوربى بأجمعه، أو على الأقل الفكر الفلسفى بأجمعه، يتجه ويتعين منذ ثلاثة قرون بالنسبة إلى ديكارت؛ لذلك يصعب علينا جدًا أن ندرك أهمية عمل ديكارت وجدته : فقد كان ثورة من أعمق ما عرفته الإنسانية من ثورات فكرية بل روحية كان عبارة عن استعادة العقل سلطانه على نفسه، وكان نصرًا حاسمًا فى الطريق الوعر الشاق المؤدى بالإنسان إلى التحرر الروحى، إلى حرية العقل والحقيقة. وإنه لأصعب من ذلك إن لم يكن مستحيلاً أن نتصوّر ما كان "للمقال" من أثر عند الذين كانوا يقرءونه لأوّل مرة منذ ثلاثة قرون.

وإنا لنكرر القول إن ثلاثة قرون حقبة طويلة. ومع أن المسائل الفلسفية هى فى الواقع دائمة، فإن من الحق أيضا أن ما كان لمعاصر ديكارت من المرامى الروحية يختلف أشد اختلاف عما لنا نحن من مرام روحية؛ لذلك اختلف ما كانوا يطلبونه فى هذا الكتاب عما نطلبه نحن.

وفضلاً عن ذلك فإن "المقال فى المنهج" كما كان بين أيديهم، كما خرج من مطبعة جان مير بليدن فى ٥ يناير ١٦٣٧ كان يختلف عن الكتاب الذى نقرؤه اليوم، أو إن شئتم، كان بالإضافة إليهم غير ما هو بالإضافة إلينا.

فبالإضافة إلينا "المقال" كتاب صغير لطيف يحوى بالأخص وقبل كل شىء الترجمة الروحية لديكارت؛ ثم القواعد الأربع المشهورة ولم تعد لنا حاجة بها، وإنما نستبقى منها خاصة المواضع المتعلقة "بالأفكار الجلية الواضحة" والتى تفرض علينا ألا نعتبر حقًا إلا ما نراه كذلك بجلاء، وأن نقود أفكارنا بنظام مبتدئين بأبسط الأشياء وأسهلها؛ ثم هو يحوى عجالة فى الأخلاق عليها مسحة رواقية وفيها حرص على مجاراة العرف، وبحثًا قصيرًا فى الميتافيزيقا، عويصًا للغاية، فيه الجملة المشهورة "أنا أفكر إذن فأنا موجود" وبيان – مهم جدًا للمؤرخ ولكنه ممل جدًا للمثقف من أهل عصرنا – لتجارب عملية أجريت أو كان يجب أن تجرى. وكلنا يعلم من غير شك أنه كان "للمقال" ملحق هو عبارة عن ثلاث رسائل واحدة فى البصريات، وأخرى فى الآثار العلوية، وثالثة فى الهندسة، لا نقرؤها ولا تثبت فى طبعاتنا العامة.

أما معاصرو ديكارت فقد كان الحال عندهم على خلاف ذلك، فإن "المقال فى المنهج" أو بحسب عنوانه التام، "مقال فى المنهج لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم مضافًا إليه علم البصريات والآثار العلوية والهندسة وهى تطبيقات هذا المنهج"، نقول إن "المقال" كان كتابًا ضخمًا فى ٥٢٧ صفحة بقطع الربع، يحوى ثلاث رسائل علمية ذات جدة مدهشة وأهمية عظمى: فرسالة البصريات كانت تشتمل بنوع خاص على نظرية فى انكسار الضوء وعلى دراسة للآلات الجديدة (كالتلسكوب والمنظار) التى كانت قد غيرت علمنا بالعالم، ورسالة الآثار العلوية أى الظواهر الجوية تتحدث عن السحاب والمطر والبرد وقوس قزح وانعكاس صورة الشمس فى السحاب، مفسرة بأبسط الوسائل وأكثرها مطابقة للطبيعة وأكثرها غرابة أيضًا بالإضافة لذلك العصر، وعن حركة المادة

للفضاء وانعكاس الماء فى قطرات المطر. وأخيرًا رسالة الهندسة أى رسالة فى الجبر قلبت الأفكار المتعارفة فى الرياضيات بإيجاد مشاركة بين موضوعين مختلفين اختلاف المكان وهو كمية متصلة، والعدد وهو كمية منفصلة، وجاءت هذه الرسالة فى "الهندسة" بنظرية عامة للمعادلات واصطلاح جديد للرمز للكميات، هو الاصطلاح الذى لا نزال نعول عليه. وجاءت أيضًا فيما جاءت به بحل لطيف لمسألة بابوس الشهيرة. وفيما عدا ذلك كان الكتاب يحتوى على مقدمة طويلة مطبوعة على حدة ولصفحاتها ترقيم خاص هو "المقال" بالذات يقدم للقارئ، فضلاً عن برنامج لأبحاث علمية منشط للتفكير غاية التنشيط، موجزًا فى الميتافيزيقا غريبًا جريئًا جدًا، ورسالة قصيرة فى " المنهج" وأخيرًا ترجمة لحياة المؤلف الروحية.

فبالإضافة إلى معاصرى ديكارت وإلى ديكارت نفسه "المقال فى المنهج" مقدّمة لعلم جديد وإعلان لثورة فكرية ستتلوها ثورة علمية كثمرة لها. ولقد نسينا نحن أنه مقدّمة، ولنا فى ذلك بعض الحق من غير شك من حيث إن الرسائل العلمية البحتة، التى كانت تنطوى عليها دفتا المجلد قد تجاوزها العلم فشاخت وسقطت، بينما "المقال" لا يزال محتفظًا بنضارته. على أنى مع ذلك أريد أن أذكركم اليوم بأن "المقال" إنما هو مدين بحظه ونفوذه وأثره لتلك الرسائل العلمية.

ولم تكن الكتب فى المنهج نادرة لعهد ديكارت وأحدثها عهدًا "المنطق الجديد" لبيكون، جاء هو أيضًا بمنهج جديد، منهج يؤدّى إلى علم جديد، إلى علم معارض للعلم النظرى القديم، ولقد أعلن ديكارت من ناحيته هذا العلم الجديد الذى كان ينتظر منه تغيير الحياة الإنسانية وإقامة الإنسان "سيدًا ومالكًا للطبيعة". ولكن ديكارت لم يقتصر على إعلانه بل جاء هو بذلك العلم الجديد وأعطانا نتائج. لم يكن منهجه مجردًا ولكنه كان يلخص تجربة حقيقية ويصوغها فى قانون، وهذه التجربة هى التى كانت تبرهن على قيمته وتسمح بتفهم المعنى الحقيقى العميق للقواعد المبهمة التى نجدها فى "المقال".

وفى الواقع من ذا الذى وضع موضع الشك أن الفيلسوف من حيث هو كـذلك لا ينبغى أن يذعن إلا لوضوح العقل ليس غير؟ ومن ذا الذى- إلى أيامنا هذه على الأقل - وضع موضع الشك ما للفكرة الجلية على الفكرة الغامضة من قيمة عالية؟ لا أحد. كما أن أحدًا لم يضع قط موضع الشك قيمة النظام وضرورة الابتداء بأبسط الأشياء وأسـهلها، لا على العكس بأصعب الأشياء وأكثرها تعقيدًا. هذه أمور متعارفة فى الفلسفة. ولكن ما هذا الوضوح الذى ينبغى أن نطلبه؟ ما هذا النظام الذى ينبغى أن نتبعه؟ مـا هـذه الأشـياء البسيطة السهلة التى ينبغى أن نبدأ بها.

فى الجواب عن هذه الأسئلة يقوم "الإصلاح الديكارتى". وهذا الجواب- وهو ثورة حقًا- يجب علينا أن نطلبه لا فى "المقال" بل فى الرسائل.

ولقد أثار "المقال فى المنهج" ضجة غير قليلة بين العلماء. وذلك بسبب مـضمونه من غير شك، وبسبب المؤلف أيضًا. أجل إن اسمه لم يكن مذكورًا على الغـلاف، فـإن ديكارت تقدّم للجمهور مخفيًا اسمه بكبرياء. ولكن العارفين وأعنى بهم أعضاء جمهوريـة الآداب، كانوا يعلمون.

لم يكن ديكارت سنة ١٦٣٧ قد بلغ المنزلة التى سيبلغها بعد ذلك ببضع سنين: أى منزلة الفيلسوف الكبير الشهير وزعيم العقل فى زمانه. لم يكن الناس يتحدثون بعـد فـى الأزقة عن نظريته فى الحركة، ولم يكونوا يتناقشون فى الصالونات فى المادة اللطيفـة. ولكنه لم يكن مجهولاً، فقد كان عالم الأدب والعلم أضيق مما هو الآن وكان رجاله أكثـر معرفة بعضهم ببعض. وكان ديكارت قد عاش بباريس واختلف إلى الأوساط العلمية فيها، وكانت هذه الأوساط ما تزال تذكر الرجل القصير الكريه غريب الأطوار - فإنه لم يكـن يطيق المعارضة وكان ينهض من فراشه متأخرًا ويكره الزيارات- ذلك الرجل الذى كان يمكن لقاؤه عند مرسين أو بريل وجيبيف. كان الناس يعلمون أنه غـادر بـاريس فجـأة ليختفى فى مكان حقير فى هولاندا. وكانت المراسلة متصلة بينه وبـين مرسـين، ذلـك

الرجل الذى كان بمثابة صندوق البريد فى عالم العلم، على حد قول ويجنس (ولـم يكـن يحبه)، أو، إن فضلتم هذا التعبير، بمثابة النائب العام فى جمهورية الآداب، كمـا أسـماه هوبس (وكان مدينا له بالشيء الكثير). وكان الأب مرسين آخر من يكتم سرًا، وبالأخص إذا كان هذا السر خبرًا أو رسالة. فكانت رسائل ديكارت تجوب أنحاء فرنسا من رين إلى تولوز، ومن مرسيليا إلى ديجون. وكان الكل يعرف أن ديكارت عالم كبيـر وفيلـسوف كبير، وأنه يعد كتابًا "فى العالم" أو "فى الضوء" وأنه يقول بدوران الأرض، وأنـه وعـد بلزاك أن يقفه على تاريخ فكره، فكان الكل ينتظر هذا التاريخ بفارغ الصبر.

ولم يخيب "المقال فى المنهج" ظن المنتظرين. القسم العلمى من الكتاب جميل جـدًا مبتكر جديد. فثار حوله نقاش عنيف. كان فرما ورو برفـال، وفـر نييكـل وديـزارج، وبوجران وميدورج، يعترضون ويجادلون ويقارنون ويتراشـقون بالمـسائل ويتبـادلون التحدى وقوارع الكلم.

كل ذلك ومرسيين فرح، فإن تلك النفس الوادعة الساذجة لم تكن تحب شيئا مثـل حبها لشجار أدبى.

ومقدمة الكتاب – وهى "المقال فى المنهج" – أثارت هى أيضًا اهتمامًا كبيرًا بـل نوعًا من الدهشة.

وإنى أكرر القول إن "المقال" أصبح مألوفًا لدينا. قد ألفنا أن نرى فيه فيلسوفا كبيرًا يقص علينا حياته الروحية، ونحن نرى ذلك أمرًا طبيعيًا ولا ندرك كم كان ذلـك علـى العكس خارجًا عن المألوف منقطع النظير غريبًا.

طبيعى أن العالم أو الفيلسوف الذى بلغ إلى اكتشافات جميلة يعرض علينا الطرق والوسائل أو المناهج التى مكنته من الوصول إليها، وطبيعى كذلك أن العالم أو الفيلسوف

الذى كشف منهجًا جديدًا للبحث يعرضه علينا ويقدم لنا أمثلة على قيمته. أمـــا أن يقـــص علينا حياته بهذه المناسبة فهذا هو الأمر الغريب.

هل نتصوّر أينشتاين أو ديبرويل يروى لنا تاريخ حياته – حتى حياته الروحيـــة – قبل أن يعرض علينا نظرية النسبية أو النظرية الكمية؟ لا، أليس كذلك؟ ولكـــن ديكـــارت يصنع ذلك. لم اعتبر نفسه ملزمًا بأن يصنع ذلك؟ أجل إنه يعلن أسبابه ولكن لا يبدو لـــى أنها هى الأسباب الحقيقية.

يقول إنه وفق إلى اكتشاف " منهج" مكنه من التقدم تقدما كبيرًا فى دراسة العلـــوم وإنه يعرضه لفائدة القراء.

وهاك نصه: "لقد واتانى الحظ فوجدت منذ صباى فى طرق أدت بى إلى اعتبارات ومبادئ ألفت منها "منهجا" يبدو لى أنه يمكننى من زيادة علمى بالتدريج والبلوغ به إلـــى أعلى نقطة أستطيع الوصول إليها مع قلة حظى من الذكاء وقصر حياتى. ومع أنى فـــى تقديرى لنفسى أحرص دائمًا أن أكون أميل إلى قلة الثقة منى إلى الزهو، ومـــع أنـــى إذ أنظر بعين الفيلسوف إلى مختلف أفعال الناس ومشاريعهم أكـــاد لا أتبين شـــيئًا منهـــا إلا وهو باطل عديم الجدوى، فقد حصلت على نتائج لا أتمالك معها من أن أستشعر غبـــطة بالغة بما يلوح لى أنى وصلت إليه فى البحث عن الحقيقة وأمالاً بالمستقبل تحملنى علـــى الاعتقاد بأنه لو كان بين أعمال الناس، من حيث هم ناس، عمل حسن ومهم حقًا لكان هو العمل الذى اخترته". ولكن لعله أخطأ "وظن ماسا وذهبا ما هو نحاس وزجاج". لذلك فهو يقول لنا:

"لست أقصد أن أعلّم هنا ما ينبغى لكل واحد أن يتبع من منهج ليحسن قيادة عقله، وإنما أريد أن أبين على أى نحو حاولت أن أقود عقلى أنا ... فلست أعرض هذا المؤلف إلا على أنه قصة أو إذا آثرتم هذا التعبير، حديث خرافة قد يجد فيه القارئ إلـــى جانـــب

بضعة أمثلة قد يحسن احتذاؤها، أمثلة أخرى يحسن صنعًا بعدم اتباعها". ويضيف ديكارت إلى ذلك قوله:

"أرجو أن يعود (هذا المؤلف) بالفائدة على البعض دون أن يضر أحدا وأن يحمد منى الجميع صراحتى".

ما أجمل هذا التواضع!

ولئن كانت الرغبة فى نفع معاصريه والإنسانية جمعاء من أقوى الدواعى وأقلها حظًا من الحمد فى نشاط ديكارت الفلسفى، أليس من قوانين الأخلاق بل أليس القانون الأعلى للأخلاق، أخلاق "التضحية" التى يعلمنا إياها ديكارت، ذلك القانون الذى "يلزمنا أن نوفر الخير للناس جميعًا ما وسعنا ذلك"؟ ولئن صح أنه اعتبر كشف "المنهج" من قبيل الحظ، إن لم يكن نعمة إلهية، فمن الحق مع ذلك أن التواضع لم يكن قط أهم نقائص ديكارت، ذلك الرجل الذى لم يعتقد قط أنه تعلم شيئًا أو يمكن أن يتعلم شيئًا من أحد كائنًا من كان، ذلك الرجل الذى كان قد أخذ على نفسه أن ينظم العالم هو وحده فى هيئة جديدة وأن يحل محل أرسطو فى مدارس العالم المسيحى.

أما الأسباب التى يتمحلها، فهل تبدو كافية حقًا؟ لقد سبق لى القول إنى لا أعتقد ذلك.

وقد أتهم بجريمة العيب فى ذات ديكارت، وقد يقال لى إن ديكارت كان يعلم أكثر من أى إنسان ماذا كان يصنع ولم كان يصنعه، بل إنه كان الوحيد الذى يعلم ذلك حقًا. لا شك، ولكن ديكارت رجل حذر متكتم، يفكر فما يقول ولا يقول ما يفكر، أو على الأقل لا يقول كل ما يفكر. ألم يكتب إلى مرسين- وهو أحد رجلين أو ثلاثة كان يثق بهم كل الثقة- "إنى أتقدم مقنعًا"؟ لا نؤاخذه على احتياطه فإن حكاية غليليو كانت ما تزال قريبة العهد ولم يكن ديكارت يحس أى رغبة فى أن تتجدد الحكاية على حسابه. وكان يعلم أن

رسالته للعالم أخطر بكثير من رسالة الرياضى الفلورنتي؛ فالعلم الجديد- ذلك العلم الـذى تظهرنا الرسائل العلمية على أمثلة منه - لا يكتفى بأن يطرد الإنسان والأرض من مركز العالم، ولكنه يحطم هذا العالم ويخربه ويفتح بدلاً منه الفضاء اللامتناهى. أما "المـنهج" فكان عبارة عن مراجعة جميع أفكارنا ونقدها نقدًا منظمًا، كان عبارة عن دعوتها جميعًا إلى أن تبرر أنفسها أمام محكمة العقل. ومهما يحرص ديكارت- بكل إخلاص من غيـر شك- على تضييق مجال هذا "المنهج" ومهما يؤكد لنا من أنه لم يقصد قط إلا إلى إصلاح أفكاره هو، وهو حر فى التصرف بها، فإنه لا يستطيع أن يجهل أنه قد أنجز أهـول آلـة حربية عرفها الإنسان فى الحرب ضد السلطة والسنة الموروثة وأن أصـحاب الأمزجـة القلقة لن يحسبوا حسابًا لتحفظاته، ولكنهم سيُعملون تلك الآلة غير هيابين سلطة الكنيـسة ولا سلطة الدولة، وهما قيمتان من قيم الماضى كان بوده لو يصونهما. وإذن فنحن لا نقيم وزنًا "لصراحة" ديكارت، وهو إلى ذلك يسرف فى التظاهر بها.

وحينئذ فالمسألة باقية بتمامها: لم يرو لنا حكاية حاله؟ إن المسألة لخطيرة، وهـى تمس فكر ديكارت فى صميمه.

إنى أعتقد أنه يصدر عن أسباب عميقة جدًا هى معارضة تمام المعارضة للأسباب الواهية التى يذكرها لنا. فأن هذه الأخيرة تتضمن أن المنهج الديكارتى - ذلك المنهج الذى يقول عنه ديكارت فى العنوان الأصلى للكتاب إن كفيل "بابلاغ الطبيعة الإنـسانية أعلـى كمالها" - ليس له إلا قيمة شخصية ذاتية وأنه قد يفيد الواحد ولا يفيد الآخر. وما من شىء أبعد عن المذهب الديكارتى من كل هذا.

وهى تتضمن كذلك أن لكل أحد أن يختار من هذا المنهج ما يعجبه، أن يأخذ شيئًا ويدع شيئًا. وإنا نكرر القول إنه ليس شىء أبعدَ من هذا عن المذهب الديكارتى.

فإن المنهج، منهج الشك والأفكار الواضحة، كتلة واحدة لا تتجزأ. هو "المنهج" أى "الطريق"، الطريق الوحيد الكفيل بتحريرنا من الضلال والتأدى بنا إلى معرفة الحق.

أجل إن منهج ديكارت لا يصلح لأن يطبق تطبيقًا عامًا، وإن الطريق الذى اتبعه لا يصلح لأن يسلكه كل إنسان، وديكارت لا يعرضه على أنه نموذج يجب على كل أن يحاكيه، ذلك لأنه طريق شاق جدًا، طويل جدًا، خطر جدًا، لا يفيد إلا الذى أوتى القوة اللازمة لسلوكه إلى النهاية. أما الآخرون، أولئك الذين "يعتقدون فى أنفسهم أكثر مما لهم من الحصافة فلا يتمالكون أنفسهم من التسرع فى أحكامهم ولا يملكون من الصبر ما يلزم لقيادة جميع أفكارهم بنظام"، والذين "قد أوتوا من العقل أو من التواضع ما يكفى لأن يحكموا بأنهم أقل مقدرة على تمييز الحق من الباطل من بعض آخرين يستطيعون أن يتتلمذوا لهم فيقنعوا باتباع آرائهم دون أن يحاولوا كشف آراء خير منها بأنفسهم" أم هؤلاء وأولئك فإن المثل الديكارتى لا يلائمهم بحال، إنه يضرهم لأنهم" إذا اعتزموا أن يشكوا فى المبادئ التى تلقوها وأن يحيدوا عن الطريق المألوف فلن يستطيعوا الاهتداء إلى الطريق الضيق الذى ينبغى سلوكه للسير سيرًا قويمًا فيظلون ضالين طوال حياتهم، "ويكاد يكون العالم مؤلفًا من هذين الصنفين من العقول". وإذن فليس يكتب ديكارت لهم، ليس يكتب للعامة، ولكنه يكتب للحاصلين على القوة اللازمة، الذين يستطيعون اتباعه للنهاية. كذلك القديس أوغسطنيوس لم يكتب ترجمة حياته للعامة، أى قصة عودته إلى الله. وإذا كان ديكارت يقص علينا فى "المنهج"، وهو كتاب الاعترافات الديكارتية، ترجمة حياته الروحية، وحكاية عودته إلى الروح، فإنه لم يقصد من ذلك إلى أن يظهرنا على ما فيها من شخصى فردى، ولكنه على العكس يقص علينا ليجعلنا نرجع إلى أنفسنا وليبين لنا فى هذه القصة الشخصية موجز حال الإنسان فى عصره وليبعثنا على إتيان الأفعال التى يستطيع بها الإنسان أن يتغلب على داء زمانه.

هذا الداء وهذا الحال، يمكن التعبير عنهما بلفظين: شك وفوضى.

وهما حالتان نفسيتان يستطاع تفسيرهما بسهولة: فقد كان القرن السادس عشر فترة مهمة جدًا في تاريخ الإنسانية، فترة ثراء فكرى عظيم وتحول عميق في موقف الإنسان من الوجهة الروحية، فترة تتملكها رغبة قوية في الاستكشاف؛ استكشاف في المكان، واستكشاف في الزمان، ورغبة في الجديد، ورغبة في القديم استخرج العلماء جميع النصوص المدفونة في مكتبات الأديرة القديمة قرءوا كل شيء ودرسوا كل شيء ونشروا كل شيء، بعثوا جميع ما كان لقدماء فلاسفة اليونان والشرق من المذاهب المنسية: مذهب أفلاطون ومذهب أفلوطين والرواقية والأبيقورية، الشك والفيثاغورية، والمذاهب السرية من وثنية ويهودية. وحاول العلماء إقامة علم جديد، علم طبيعى جديد، وعلم جديد للفلك. وجاب الرحالون والمجازفون أنحاء القارات والبحار فكونت روايات أسفارهم علمًا جديدًا للجغرافيا ولخصائص الشعوب.

فكان من ذلك تكبير، إلى حد بعيد، لصورة الإنسان والعالم من الوجهات التاريخية والجغرافية والعلمية. وكان من ذلك غليان مختلط خصب لأفكار جديدة وأفكار مجددة. وكان بعث لعالم منسى وميلاد لعالم جديد. ولكن كان أيضًا نقد وزعزعة؛ وأخيرًا هدم وموت تدريجى للعقائد القديمة والتصورات القديمة والحقائق القديمة التى كانت توحى للإنسان اليقين بالعلم والأمن فى العمل والاثنان متلازمان. فإن الفكر الإنسانى جدلى فى الأكثر، أو فى الأكثر تقوم الحقائق الجديدة على أنقاض الحقائق القديمة.

ومهما يكن من أمر هذه القضية العامة فهى صادقة بالإضافة إلى القرن السادس عشر إذا أنه هدم كل شيء. هدم وحدة أوربا السياسية والدينية والروحية، هدم نفوذ العلم ونفوذ الإيمان، هدم سلطة الكتب المقدسة، وسلطة أرسطو وسلطة الكنيسة وسلطة الدولة الجامعة.

ركام من النفائس وركام من الأنقاض: تلك هى نتيجة ذلك النشاط العنيف المختلط الذى خرب كل شئ ولم يعرف أن يبنى شيئًا، أو على الأقل لم يعرف أن يتم شيئًا، لذلك نرى الإنسان، وقد حرم معاييره الموروثة للحكم والاختيار، يحس أنه ضل السبيل فى عالم

أصبح قلقًا وانتفى منه اليقين وصار فيه كل شيء ممكنًا. فبرز الشك شيئًا فشيئًا، إذ إنه إذا كان كل شيء ممكنا فمعنى ذلك أن ليس شيء حقًا، وإذا لم يكن شيء محققًا فمعنى ذلك أن الخطأ وحده مؤكد.

لست أنا الذى يستخرج هذه النتيجة من المجهود البديع الذى بذله عصر النهضة. ثلاثة رجال من أبناء ذلك العصر استخرجوها من قبلى: هم أجريبا وسانشير ومونتانى.

أما أجريبا ففى سنة ١٥٣٧، بعد أن استعرض جميع العلوم، أعلن الشك فيها. وأما سانشير فبعد أن نقد قوتنا الفكرية، كرر الحكم سنة ١٥٦٢ "بأنا لا نعلم شيئًا" وتشدد فيه فقال: "إنا لا نستطيع أن نعلم شيئًا، لا العالم ولا أنفسنا" وأخيرًا مونتانى يطفح الكيل فيقول: الإنسان لا يعلم شيئًا لأن الإنسان ليس شيئًا.

إن فى أمر مونتانى بنوع خاص لعبرة وعجبًا: هذا الهادم الكبير لم يهدم فى الواقع إلا على الرغم منه. كل ما أراد هدمه بادئ ذى بدء، إنما هو الخرافة والخطأ والتعصب للرأى الخاص الذى يدعى أنه على حق ويعتقد ذلك دون دليل. ولم يكن الذنب ذنبه إذ تركه نقده صفر اليدين :

فالواقع أن كل شيء إنما هو "ظن" فى عالم يسوده الشك. ويحاول مونتانى حينئذ أن يقوم بالمناورة السقراطية، تلك المناورة المعروفة التى تحاولها الفلسفة متى أحست الضيق واليأس، فإن الفلسفة تحاول دائمًا أن تعطينا جوابًا عن هذين السؤالين: "ما الوجود" و "ما أنا؟" أو إن شئتم، "أين أنا؟" و "ما أنا؟" أنا الذى يضع هذا السؤال. ففى العصور السعيدة تبدأ الفلسفة بما هو موجود، بالعالم، ومن النظر فى العالم تحاول أن تجيب عن سؤال "ما أنا؟" وذلك بالبحث عن المكان الذى يشغله الإنسان فى "سلسلة الوجود الكبرى" فى النظام الوجودى. ولكنها فى أوقات الأزمة إذ يخيم الشك على الوجود ويتفكك العالم وينحل أجزاء، تتجه نحو الإنسان وتبدأ بسؤال "ما أنا؟" وتسأل ذلك الذى يسأل.

وهذا هو ما يفعل مونتانى، فإنه يدع جانبًا العالم الخارجى (وهو موضوع ظن) ويحاول أن يخلو إلى نفسه وأن يجد فيها أساس اليقين والمبادئ الوطيدة للحكم أى للتمييز بين الصواب والخطأ.

هذا هو السبب الذى من أجله يدرس نفسه ويصفها ويحللها؛ هو يطلب فى أحوالها المتغيرة المتنوعة أساسًا متينًا يسند إليه معيار الحكم. وإنى أكرر القول إن ليس الذنب ذنبه إذ لم يجد شيئًا هنا أيضًا، إذ لم يجد سوى الشك والفراغ والانتهاء والموت. أمام هذا الفراغ ماذا سيصنع؟ لن يصنع شيئًا أصلاً. هو يسلم بإخفاقه، يسلم بحاله كما هو وكما كشفه له التحليل. وما العمل حيث قد امتنع العمل، اللهم إلا أن يعدل المرء عن الأمل المستحيل وأن يسلم بالواقع؟ أما أن يعود القهقرى وأن يثور فى نوبة من اليأس وأن يحاول رتق حجاب الوهم الذى مزقة، فقد كان مونتانى أخلص طوية وأقوى نفسًا وأذكى عقلاً من أن يصنع ذلك. ليس كتابة "رسالة فى اليأس" وإنما هو "رسالة فى الزهد".

على أن الشك لا يصلح موقفا للحياة، وهو إن طال أضحى موقفًا لا يطاق. إن "وسادة الشك اللينة" صلبة جدًا. وليس يستطيع الإنسان أن يعدل نهائيًا عن اليقين، عن "طمأنينة الحكم" كما يقول ديكارت. إنه بحاجة لليقين كى يحيا، كى يدبر سيرته فى الحياة. لذلك بدت حركة مقاومة منذ نهاية القرن السادس عشر على أيدى شارون وبيكون وديكارت: الأول يمثل الإيمان، والثانى التجربة، والثالث العقل.

الحق أن ليس لدى شارون ما يعارض به مونتانى، اللهم إلا أن الحالة التى كشفها لا تحتمل وأنها تؤدى بنا إلى اليأس. إذا كان العقل عاجزًا عن تخليصنا فبئس مصيره، بل نعم المصير إذ يبقى لنا الإيمان.

أجل إن نقد مونتانى قد هدم أسس اللاهوت المدرسى، والأساليب المعروفة فى الدفاع عن الدين، والأدلة المألوفة على الحقيقة الدينية. ولكن شارون يعترض فيقول إن

النقد الشكى يهدم نفسه: ذلك أنه إذا كانت الأدلة المؤيدة غير صالحة، فإن الأدلة المعارضة غير صالحة كذلك. فهو أمام شك العقل الطبيعى يقيم يقين الإيمان الفائق الطبيعة.

لم يلق موقف شارون هذا، المؤلف من إيمان بالوحى وشك فى العقل، نجاحًا يذكر. وهذا أمر مفهوم: فإن "العاطفة الدينية" كانت شيئًا مجهولاً إلى حد ما فى عصره، ولم يكن الإله فى ذلك العصر موضوع شعور باطن، لم يكن بسكال قد وضعه بعد على هذا النحو، ولكنه كان إلها معقولاً. وسيقول ديكارت فى "رسالته إلى أساتذة السوربون":

"ولو أنه من المحقق أنه يجب الإيمان بالله لأن الكتب المقدسة تعلم ذلك، وأنه من جهة أخرى يجب الإيمان بالكتب المقدسة لأنها صادرة عن الله، فليس يمكن عرض ذلك على غير المؤمنين (على الشكاك والزنادقة) إذ قد يتصورون أن فى هذا القول الغلط الذى يسميه المناطقة بالدور، لذلك لم تقف "حكمة" شارون حركة الشك، بل بالعكس صارت أصلا له.

كان شارون رجل دين، وكان بيكون رجل دولة، وجه عنايته، لا إلى اليقين الدينى ومصير الإنسان فى العالم الآخر، بل إلى "تقدم" العلوم والمخترعات النافعة وإلى مصير الإنسان هذه الحياة الدنيا. لم يكن يتوق إلى السعادة الأبدية، بل إلى رغد الحياة؛ لذلك لم يلتمس دواء شرور الحاضر فى الماضى بل فى المستقبل.

هو يسلم بنقد الشاك ولم يوفق أحد مثله فى تصنيف الأخطاء الإنسانية والكشف عن أصلها فى الطبيعة والمجتمع جميعًا، ولم يكن أحد أقل ثقة منه فى قوة العقل الذاتية.

أجل إن العقل – العقل النظرى – مريض عاجز مشحون بالأوهام والأخطاء. وبيكون يذعن لذلك. إن ما يهمه، إن ما يهم الإنسان فى رأيه ليس النظر والتأمل بل العمل، لأن الإنسان فاعل قبل أن يكون مفكرًا. لذلك إنما توجد الأسس الوطيدة للعلم، بالإضافة إلى الإنسان، فى العمل والتجربة. العقل النظرى هو "مجنون الدار" يضل حالما

يترك التجربة. لذلك كان الواجب منعه من الاسترسال فى الضلال، وتثقيله وإيثاقه بقواعد عديدة محكمة، والهبوط به قسرًا إلى أرض التجربة الثابتة.

التجربة: ذلك هو الدواء الذى يصفه بيكون. وليس لكتابه "المنطق الجديد" من غرض سوى معارضة شك العقل المتروك لنفسه بيقين التجربة المنظمة.

وقد اعتقد بيكون أنه أصاب هدفه، وكتابه اللامع فى "تقدم العلوم وكرامتها" إنما هو رد، حتى بالعنوان، على كتاب أجريبا اليأس المطمئن إلى اليأس.

وصادف الحال الذى جاء به نجاحا عظيمًا. على أن هذا النجاح كان أدبيًا بحتًا لأن بيكون لم يضع ذلك العلم الجديد، العلم العلمى، الذى أعلنت عنه كتبه. ولم يضعه أحد من بعده. والسبب بسيط: هو استحالة الأمر. إن التجربة البحتة لا تؤدى بنا إلى شىء، لا تؤدى بنا حتى إلى التجربة. فإن كل تجربة إنما تستند إلى نظرية سابقة. التجربة سؤال نلقيه على الطبيعة فهى تقتضى لغة نلقيه بها. فأخفق بيكون فى إصلاحه لأنه لم يدرك هذه النقطة ولأنه أراد "أن يتبع نظام الأشياء بدل أن يتبع نظام الأدلة" على حد تعبير ديكارت. وأفلح ديكارت فى ثورته لأنه أدرك تلك النقطة وسلك طريقًا معارضًا فحرّر العقل بدل أن يعوق سيره.

أيها السادة:

لقد فرضت عليكم هذا الاستطراد التاريخى الطويل لأنه بدا لى ضروريًا كل الضرورة لتحديد مكان "المقال فى المنهج" من التاريخ، والبيئة التى يجب وضعه فيها لكى نفهمه. فإنى أعتقد أنا نسىء فهم "المقال" بل فهم ديكارت، إذا نحن لم نر ظل مونتانى القوى منتشرًا عليهما. إن لديكارت خصمين: أرسطو، والفلسفة المدرسية. على أنهما ليسا الخصمين الوحيدين، كما ردد البعض وكما سبق لى أن قلت. كان سلطانهما قد تزعزع

فأراد ديكارت أن يحل محلهما، لا أن يحاربهما. إن له خصمًا آخر هو مونتاني، ولعله أقوى الخصوم. ومونتاني هو فى نفس الوقت المعلم الحقيقى لديكارت.

إن ديكارت يتم مهمة مونتاني ويبلغ بها الغاية، تلك المهمة الهادمة المحررة، وأعنى بها مهاجمة الخرافات والأوهام وما فى الفلسفة المدرسية من ظاهر العقل. فإنه يحيل الشك منهجًا ويسنده إلى يقين الحقيقة بعد استعادتها، فيجعل منه بين يديه محكًا وآلة فعالة للنقد ووسيلة لتمييز الصواب من الخطأ. إن ديكارت يقتفى أثر مونتاني فى الرجوع السقراطى إلى النفس ويسبقه، ويمضى بالتحليل إلى غايته.

هو يحارب شك مونتاني ويدفع به أيضًا إلى غايته. وهذه هى عظمته أى هذا التشدد الذى لا يلين ولا يخطئ، وهو فضيلة جدًا تقتضى أكثر من صفات عقلية عادية بالغة ما بلغت، هو فضيلة تتطلب إقداما وشجاعة، وعزيمة صادقة تأبى الوقوف فى الطريق وتمضى فى سبيلها مهما يكلفها ذلك، مقتحمه العقبات غير مبالية بالتناقض الظاهر.

إنما استطاع ديكارت أن ينجو من تعاريج الخطأ والشك لأنه مضى إلى النهاية فى كل مسألة. واستطاع أن يكشف بهاء الحرية الروحية وأن يستعيد يقين الحقيقة العقلية وأن يجد الله، حيث لم يجد مونتاني سوى الفراغ – هذا هو الغرض الحقيقى الذى توخاه ديكارت من "المقال": أى أن يستعيد نفسه وأن يدل، فيما وراء الشك الهادم "للرأى العقلى" إلى طريق الوضوح وإلى يقين "المعرفة العقلية". إن ديكارت يرد "بالمقال" على "رسائل" مونتاني ويعارض تاريخ مونتاني الروحى بتاريخه هو، إنه يعارض قصة هزيمة بقصة انتصار.

والآن نستطيع أن نتحدث عن "المقال" ذلك "المقال" الجديد بأن يسمى "طريق العقل إلى الحقيقة". ولكن الوقت يضيق اليوم دون ذلك فموعدنا الدرس الآتى نسلك معا الطريق الذى رسمه لنا ديكارت.

الدرس الثانى

فى محاضرتى الأولى رسمت لحضراتكم الصورة الروحية لعصر ديكارت، أى البيئة التى يجب أن نضع فيها "المقال فى المنهج" لكى نستطيع فهمه. أما اليوم فسنعنى بدراسة "المقال" نفسه.

كم كنت أود لو استطعت أن أتلوه عليكم بأكمله، وأن أشرحه صفحة صفحة، بل جملة جملة. ولم يكن ذلك ليعد إسرافا بالنظر لما فيه من الثراء والرصانة ولكنه قد يستغرق سنة، فلا محيص من العدول عن مثل هذا الشرح.

لنمّر مرا سريعًا على الصفحات الأولى حيث يقص علينا ديكارت تاريخ أولى أزماته الروحية، أزمة الشباب غداة مغادرة المدرسة، وكانت أزمة شك وخيبة.

وها كم بالتقريب ما يقول لنا : يقول إنه غذى بالآداب منذ حداثته، درس فى مدرسة "لافليش" لليسوعيين وكانت من خير مدارس العالم المسيحى تلقى العلم فيها على خير المعلمين. وكان تلميذا نجيبا فتعلم كل شىء ، تعلم كل ما كان مألوفًا أن يتعلمه من يريد "الانتظام فى سلك الألباء" قرأ كل ما وقع له من الكتب، ونال درجة الماجستير فى الآداب، والليسانس فى الحقوق فما بلغ العشرين حتى لاحظ أن كل هذا عديم القيمة، أو على الأقل، لا يساوى شيئًا كثيرًا.

فأحس الخيبة وأحس أنه قد خدع. فقد قيل له: تعلم الآداب والفنون تصب بها معرفة واضحة محققة بكل ما هو نافع للحياة. فصدق القول، وها هو ذا مرتبك بالشكوك والأخطاء، ومرغم على الإقرار بأن "ليس فى العالم مذهب هو على ما كانوا قد عللوه به". أجل لم يكن كل ما عملوه عديم القيمة بالمرة "فاللغات مثلا ضرورية لفهم الكتب القديمة، والقصص اللطيفة توقظ الفكر، والأفعال المجيدة التى ترويها التواريخ ترفعه، ومتى قرئت باعتدال عاونت على تكوين أصالة الرأى، وللبلاغة قوة وجمال لا نظير لهما، وللشعر

لطائف رائعة، وللرياضيات مكتشفات هي في غاية الدقة، واللاهوت يعلم كيف تكتسب الجنة، والفلسفة تؤهل صاحبها لأن يتحدث حديثا مقبولاً في كل شيء وأن ينال إعجاب من هم أقل علمًا منه، والفقه والطب يعودان بالثروة والكرامة على أصحابهما". ولكل هذا قيمته من غير شك. ولكن المعلمين كانوا قد منوه بشيء آخر، كانوا قد منوه بمعارف واضحة محققه، وعلمًا لا غنى عنه لإصابة الحكم وحسن التدبير في الحياة، وبالجملة كانوا قد منوه بعلم وحكمة، ولم يعطوه لا هذه ولا ذاك.

فإن شيئا مما علموه لم يكن ضروريًا كل الضرورة، بل لم يكن نافعًا، ولا محققًا، ما خلا الرياضيات. أجل إن قراءة الكتب القديمة والقصص والتواريخ تزين الفكر، ولكنها قد تفسده "فإن القصص تحمل على الاعتقاد بإمكان حوادث هي في الواقع مستحيلة": وأصدق التواريخ" لا يروى الحوادث كما وقعت "فليس باستطاعتها أن تعاوننا على تكوين أصالة الرأى بل بالعكس إنها تحملنا على الخلط بين الحق والباطل. والبلاغة والشعر شيئان جميلان ولكنهما لا يتعلمان، إنهما موهبتان ولا يكتسبان بالدرس. ولإقناع الناس ينبغي أن نكلمهم كلامًا واضحًا ليستطيعوا فهمنا، لا أن نرهقهم بمحسنات البديع والبيان.

أما اللاهوت "الذى يعلم كيف تكتسب الجنة" أفليس هو "علمًا" عديم الفائدة أصلاً من حيث إن طريق الجنة" مفتوح للجلاء والعلماء على السواء"؟ بل أليس هو علمًا كاذبًا ممتنعًا كل الامتناع "من حيث إن حقائق الوحى تفوق العقل" وإن من الواضح "أنه يلزمنا للشروع في الفحص عنها والتوفيق في هذا الفحص معونة سماوية خارقة ترفعنا فوق مرتبة الإنسان؟

الرياضيات وحدها تنجو من نقد ديكارت "لما لبراهينها من اليقين والوضوح" ولكنه لا يرضى عنها إلا بعض الرضا لأن الذين تقدموه لم يفهموا ماهيتها ومنفعتها الحقة (وهي تغذية النفس بالحقيقة وتمكينها من معرفة العالم) وظنوا أن منفعتها قاصرة على الفنون الآلية فلم يوفقوا إلى بناء شيء على هذه الأسس المكينة.

فلا يبقى إذن، أو لا يكاد يبقى شيء من تحصيله المدرسي. وهذا مفهوم، فإن العلوم جميعًا إنما تستمد مبادئها من الفلسفة. والفلسفة في مقدمة المعارف اختلاطًا وريبًا. فلا يستبقي ديكارت سوى المعارف التي لا تمت إلى الفلسفة بصلة، أي الإيمان بالله وبالرياضيات.

فلنسجل ذلك، إن له أهميته، فإن فلسفة ديكارت ستحاول أن تربط بين هذين اليقينين وأن تسد أحدهما إلى الآخر.

هل وصل ديكارت إلى حالة الشك بنفسه؟ إن هذا جائز. هل تأثر بالكتب التي قرأها؟ إن هذا راجح. هل تأثر بتلك البيئة المثقفة التي اختلف إليها بعد مغادرة المدرسة؟ إن هذا محقق. والأمر يعد قليل الخطر.

إن العقلية التي يصفها ديكارت هي عقلية عصره، عقلية الرجل المثقف الذي قرأ بيير راموس ومونتاني، بومبوناس وكردان، أجريبا وبيكون، والذي أرهقته "دقائق الفلسفة المدرسية" فازدرى ما كان لزمانه من "علم رسمي" وولاه ظهره. وسوف يحذو ديكارت حذوه. فهو يقول: "حالما أذنت لي السن بالخروج من سلطة أساتذتي تركت دراسة الآداب بالمرة واعتزمت ألا أطلب من علم إلا ما قد أجده في نفسي أو في كتاب العالم الأكبر" (وفي هذا يشبه مونتاني تمام الشبه) وقضيت بقية شبابي في الترحال والتردد على قصور الملوك والأمراء، والاتصال بالجيوش، ومعاشرة الناس على اختلاف أمزجتهم وطبقاتهم، والتزود من التجارب، وامتحان نفسي فيما كان الحظ يعرض علي من أحوال، والتفكير في كل مناسبة بحيث أخرج منها بفائدة، فقد كان بي دائمًا شوق بالغ لأن أتعلم التمييز بين الصواب والخطأ للتبصرة في أفعالي والمضي باطمئنان في هذه الحياة".

لقد كانت أسفار ديكارت موضوع جدل غير قليل فيما سلف من الزمان كانت رحلته الأولى إلى هولندا وهو في العشرين ليخدم في جيش أجنبي، غريبة جدًا في نظر الفرنسي الملازم لبلده من أهل القرن الماضي، وفي نظر الأديب الذي لم يكن يتصور

الحياة ممكنة فى غير باريس، لذلك كانوا يتلمسون لهذه الأسفار أسبابا عميقة خفية، ولكنا نعلم اليوم أنهم كانوا مخطئين.

إن المثل القائل "الأسفار تكون الشباب" يرجع إلى أبعد من أمس وقد كان التنقل فى أنحاء أوربا جزءًا من تربية "الرجل المثقف" فى زمن ديكارت، والواقع أن اكتساب "التجربة الآداب الاجتماعية" التى تميز "الرجل المثقف" لا يتأتى بغير السفر ومعاشرة الجند وأهل القصور والتفرج على البلدان الأجنبية.

وليس من المستغرب كذلك أن يكون ديكارت قد قصد إلى هولندا، فقد كانت هذه الدولة حينذاك قوة بحرية عظيمة، وكانت حليفة لفرنسا، وكانت غاصة بالفرنسيين من أساتذة وطلاب وعسكر وشباب الأشراف، يفدون إليها ليتعلموا فن الحرب فى جيش موريس دى ناسو، أكبر قائد فى عهد، وكان ديكارت أحد هؤلاء؛ أجل إنه كان من طبقة متواضعة بين الأشراف، هى طبقة رجال القضاء، ولكنه كان شريفًا على كل حال واتخذ له اسمًا شريفًا "سيد دى بيرون" للتنويه بمكانته.

فالسفر، أو على الأقل، سفرة ديكارت الأولى كانت تكملة طبيعية للمدرسة، كانت مدرسة الحياة. أفاد منها مثل ما يفيد غيره: زعزعت الأسفار ما تبقى له من يقين، أى آراءه الموروثة، ولكنها عوضته منها شيئًا من سعة الفكر. فإنه يقول، "كنت أتعلم ألا أغالى فى تصديق ما أقنعتنى به القدوة والعرف، وبذلك تخلصت شيئًا فشيئًا من أخطاء كثيرة تحجب ضوءنا الطبيعى وتدعنا عاجزين عن إدراك الحق".

للآن كل ما صادفناه فهو طبيعى. وما ترجمة ديكارت إلا ترجمة أى فرد من الناس. وفى استطاعة كل واحد من قراء ديكارت؛ كل "رجل مثقف" من قراء "المقال"، أن يصيح قائلاً: إن هذه لترجمتى. وقد قلت لكم فى المحاضرة الماضية إن تاريخ ديكارت، كما يقصه علينا، يلخص عقلية عصره.

وللآن لم نبرح موقف مونتانى. ولكن ديكارت يعقد العزم ذات يوم على "أن يدرس فى نفسه وأن يستخدم قوّة عقله لاختيار الطرق الواجب اتباعها" كما فعل مونتانى. وهنا يحدث الصدع.

يقول لنا ديكارت: "كنت حينذاك فى ألمانيا حيث دعتنى الحروب التى ما تزال ناشبة فيها" وكلنا يعلم الحكاية المشهورة عن "المدفأة" التى لجأ إليها. ومع ذلك فلست أريد أن أحرم نفسى لذة قراءتها. يقول: وفيما كنت عائدًا من تتويج الإمبراطور أقصد إلى الجيش، وقفتنى بداية الشتاء فى محلة لم يكن لى بها حديث يلهينى ولم يكن لى بحمد الله شواغل أو أهواء تدخل الاضطراب على نفسى، فكنت أقضى سحابة يومى فى حجرة دافئة مغلقة على وحدى أقلب أفكارى. وكان من أول ما خطر لى أن المصنوعات المركبة من قطع عدة والتى اشترك فيها صناع عديدون، كثيرًا ما لا تحوى من الكمال بقدر ما تحويه المصنوعات الخارجة من يد صانع واحد" ويستنتج ديكارت من ذلك أنه كما أن البيت الذى يبنيه بناءٌ واحدًا أجمل من البيت الذى يشترك فى بنائه بناءون عديدون، وكما أن المدينة التى تشيدها أجيال متعاقبة أقل نظامًا من المدينة التى تشيد دفعة واحدة... فإن العلوم لما كانت قد تكونت شيئًا فشيئًا فهى خلو من كل يقين وليست تعلم النظام الحقيقى للاشياء، ومن ثمة فيجب أن يشرع واحد فى إقامتها من جديد وفى ترتيبها.

إن ما تعلنه إلينا عبارات "المقال" على ما فيها من تلميح وحذر إنما هو ثورة علمية حقًا. فهى ترمى إلى استبعاد كل ما عمل من قبل، وإلى استئناف الفلسفة كأن أحدًا لم يتفلسف، وإلى تجديد البناء، أو بعبارة أدق، إلى البناء لأول مرة ونهائيًا، بناء المجموعة الحقة للعلوم، المجموعة الحقة للعالم.

إن المشروع من العظمة بحيث يتولانا الذهول من جرأة ديكارت.

ولكن ديكارت يسير فى حديثه بهدوء فيقول: "وفكرت أننا كنا أطفالاً قبل أن نصير رجالاً، وقضينا زمنًا طويلاً تحت سيطرة شهواتنا ومعلمينا، وللشهوات والمعلمين تأثيران متعارضان فى أكثر الأحيان لا يوجهنا إلى الخير دائمًا، فيكاد يستحيل والحالة هذه أن تكون أحكامنا نقية ثابتة كما لو كان أتيح لنا استخدام العقل كاملاً منذ ميلادنا ولم يحكمنا إلا العقل".

أجل قد يكون جميلاً جدًا لو كنا منذ ميلادنا متمتعين بالعقل كاملاً، لا بالعقل الذى نحن حاصلون عليه اليوم فى سن النضوج والذى ملؤه الأخطاء، بل بالعقل الذى كنا نحصل عليه حينذاك، العقل الخالص الكامل "الجوهرى" كما كان يجب أن يكون عليه، كما كان يحصل عليه رجل مثل آدم يُخلق بالغًا بعقل خارج من يدى الطبيعة أو الله مباشرة. إذن لما كنا ندعه يقع فى الخطأ ولما كان يطرأ عليه أى وهم يحجب ضوءه الطبيعى.

وليست هذه الفكرة بجديدة. إنها آتية من شيشرون؛ وأغلب الظن أنه استمدها من آخر. ولكن أحدًا من بين جميع الذين قالوا بها، حتى بيكون، لم يكن جادًا فيها. أريد أن أقول إن أحدًا لم ينشئ برنامجًا للعمل من هذا الأسف الأفلاطونى، إلا ديكارت فقد شرع جادًا أن يعيد للعقل نقاءه وكماله "الفطريين" ليذهب بالطبيعة الإنسانية إلى أعظم درجة من الكمال. وهو يقول:

ولأجل تنقية العقل من شوائبه بدا لى أن خير ما أصنع إنما هو أن أشرع فى أن أنتزع من فكرى كل الآراء التى كنت صدقتها لذلك الوقت لأحل محلها آراء خيرًا منها أو نفس الآراء بعد أن ألائم بينها وبين عقلى".

ثورة عقلية أو بالأحرى ثورة روحية تسند الثورة العلمية وتعلن بجرأة منقطعة النظير قوة العقل وقيمته وسلطانه المطلق.

أجل إن ديكارت سيحاول أن يحد من هذا السلطان الذى أعلنه وأن يتلافى ضرره. وسيقول لنا مخلصًا كل الإخلاص إن نقد العقل لا يحب ولا يمكن أن يتناول الحقائق الدينية، أى الحقائق الموحاة من حيث إنها بماهيتها أسمى من العقل. وسيحاول حصر الدمار ونفض يديه من النتائج المؤلمة التى قد تنتج والتى ستنتج بالفعل. لم يكن ديكارت بالرجل الثورى بل كان يحرص مخلصًا على الطمأنينة العامة والنظام العام: فإنه كان بحاجة إليهما ليستطيع متابعة أبحاثه العلمية. وكان يحرص بالأخص على طمأنينته الشخصية، ولست ألومه فى ذلك. لقد كان من السهل على بوسويه أن يسميه "الفيلسوف الشديد الحرص" فلم يكن بوسويه يستهدف لخطر، ولم يكن أتى بشىء يذكر. ولعل ديكارت لم يستهدف لخطر، ولكنه جاء بكنز. فليس من المستغرب أن يطلب الطمأنينة. لذلك هو يسرع إلى توفيرها لنفسه، وهذا دليل واضح على أنه كان يعلم، خيرًا من أى إنسان، ما لمنهجه من قيمة "كلية".

هو يقول إنه لا يقصد إلى إصلاح الدولة ولا الهيئات العامة الكبرى، بل لا يقصد إلى إصلاح "نظام العلوم" أى مناهج المدارس، فإن ذلك لا يعنيه. يقول: "لا أستطيع بحال أن أقر أصحاب الأمزجة القلقة الذين لا يدعوهم داع من حسب أو مال للعناية بالشئون العامة فلا يخلون مع ذلك من تصوّر إصلاحات جديدة. ولو كنت أعلم أن شيئًا فى هذا الكتاب من شأنه أن يحمل الناس على أن يظنوا بى مثل هذا الجنون، لكنت آسف جدًا لنشره" على أن أفكاره ملكه الخاص وله كل الحق أن يصنع بها ما يشاء. وهو يقول لنا إنه لا يريد بحال أن يجاوز ذلك الحد، بل لا يريد إصلاح أفكار الآخرين وإنما يقتصر على إصلاح أفكاره ليس غير: "للذين قسم لهم الله من نعمه أكثر مما قسم له أن يتوخوا أغراضًا أسمى" أما هو فغرضه يكفيه.

من غير شك. إن إصلاح المنطق والعلم الطبيعى والميتافيزيقا، أو بالأحرى خلق هذه العلوم خلقًا جديدًا – أى خلق عالم بأكمله – يكفى هذا الرجل المتواضع.

لنقف هنا لحظة فقد بلغنا الوقت الحاسم، بلغنا بداية الفلسفة، فى رأى ديكارت على الأقل، ومن هنا يبدأ كتابه "التأملات". إن الإنسان بحاجة (والإنسانية أيضًا من غير شك) لأن ينزع عنه مرة فى حياته كل ما سبق له من آراء وأن يهدم كل ما سبق له من معتقدات، ليعرضها كلها على حكم العقل.

إليس التخلص من جميع الآراء وهدم جميع المعتقدات هو أيضًا التحرر منها؟ أوليس عرضها على حكم العقل يتضمن القول بسلطان العقل وحريته؟

وهذا هو المنهج الديكارتى، وهذا هو الدواء الديكارتى، المنهج يعنى الطريق المؤدى إلى الحقيقة، والدواء هو الذى يشفينا من التردد والشك.

إذا أردنا أن نستعيد ما كان لعقلنا من نقاء فطرى وأن نبلغ إلى يقين الحقيقة فيجب التخلص من جميع الأفكار والمعتقدات، أى التحرر من جميع التقاليد والسلطات. فإن الشاك – وأقصد مونتانى – على حق فى أن يشك. أليس هو بإزاء آراء مريبة بل خاطئة؟ قد يكون على غير حق أحيانا، ولعل هناك إلى جانب الأفكار الكاذبة أفكارًا صادقة، ولكن ما السبيل إلى العلم بذلك؟ يجب أن نتمكن من الحكم عليها جميعًا، أى التمييز بين الصدق والكذب. وكيف نستطيع ذلك ونحن آمنون من الخطأ ما دمنا نحتفظ برأى واحد بغير امتحان وقد يكون كاذبا فيفسد علينا الحكم؟

لا سبيل إذن إلا أن نفرغ العقل بالمرة. وسيقول ديكارت فى رسالة للأب ميلان: "إذا كان لديك سفط من التفاح بعضه فاسد مفسد للبعض الأخر، فكيف العمل إلا أن تفرغه بأكمله وتتناول التفاح واحدة واحده فتعيد الجيد منه إلى السفط وتطرح الردىء؟"

ولنلاحظ أن هذا العمل يتم على دورين: نبدأ بإفراغ السفط، ولكنا لا ندعه فارغًا لأننا سنعيد إليه التفاح غير الفاسد. فكيف وبم نمتحن الآراء لاستبقائها أو اطراحها حسبما توافق العقل أو لا توافق؟ بالعقل نفسه، بذلك الضوء الطبيعى الذى إن خلصناه من جميع

الآراء التي تملؤه استعاد كماله الطبيعي وصار من ثمة قادرًا على التمييز بين الصواب والخطأ.

وكيف صنع ذلك؟ هنا أيضًا الأمر بسيط غاية البساطة: نشك في الأفكار التي نستطيع أن نتبين فيها غموضًا واختلاطا. إن الأفكار التي نستطيع الشك فيها تحتوي بكل تأكيد شيئًا غامضًا مختلطًا. لذلك نحن نمتحنها بالشك، والشك وهو محكنا: كل فكرة تتأثر بهذا الحامض المحلل، فهي كاذبة، أوعلى الأقل، فهي من طبيعة أدنى، هي تفاحة فاسدة، وإذن فنحن نطرحها ولا نستبقي إلا التي "تعرض للفكر بوضوح وجلاء لا يستطيع معهما الشك فيها".

الشك محك الحقيقة، هو الحامض الذي يحلل الأخطاء. لذلك يجب أن نجعله أقوى ما يمكن وأن نشك في كل شيء ما استطعنا إلى الشك سبيلاً. حينئذ فقط نكون على يقين أننا لا نستبقي إلا ذهب الحقيقة الخالص.

وسيغلب الشاك بنفس أسلحته. إن يشك... ونحن سنعلمه الشك. لن يكون شكنا "حالة"، حالة ريب متكاسل، بل سيكون فعلاً، فعلاً إراديًا، وسنمضي به إلى نهايته. وشتان بين حالة الشك وفعل الشك. لقد فزنا بالنصر مبدئيًا، إذ أن الشاك يذعن للشك، أما ديكارت فيزاوله، وهو إذ يزاوله بحرية يسيطر عليه ومن ثمة يتحرر منه. إنه حاصل على محك وقاعدة (لم تكونا لمونتاني) وإذن فيستطيع التمييز بين الصواب والخطأ، ووضع الأفكار التي ستكوّن عالم العقل في مواضعها، ومزاولة "النقد" أي الحكم والاختيار.

ما هذه الأفكار التي هي من الوضوح والجلاء – أو بعبارة أدق، فإن لكل لفظ أهميته في هذا المقام، ما هذه الأفكار التي "تعرض" للعقل على نحو هو من الوضوح والجلاء بحيث لا يبقى لديه سبب للشك فيها؟ ما هذه الأفكار التي لا يتبين العقل فيها غموضًا ولا اختلاطًا، والتي هي بالطبع متلائمة مع العقل، والتي بسبب ذلك تكوّن

النموذج والقاعدة والمقياس الذى يقيس به العقل سائر الأفكار؟ وما هو هذا العقل الذى سيقوم بهذا القياس؟

هذه الأفكار هى الأفكار الرياضية، وهذا العقل هو العقل الرياضى كذلك؛ ففى الرياضيات دون سواها بلغ العقل الإنسانى إلى الوضوح واليقين، وأفلح فى إقامة علم بمعنى الكلمة "يتقدم فيه بوضوح وجلاء من أبسط الأشياء إلى أشدها تعقيدًا".

لذلك كان المنهج الديكارتى مأخوذا عن الرياضيات، ذلك المنهج الذى يقول لنا ديكارت إنه كوّنه لنفسه بانتقائه خير ما فى "الفنون أو العلوم الثلاثة التى كان درسها بعض الشيء فى صباه" وهى المنطق، وتحليل المهندسين، والجبر.

أجل ليس المراد أخذ مناهج الرياضيات فى الاستدلال وتطبيقها هى هى على موضوعات أخرى، فمع "أن الرياضيين وحدهم من بين الذين سبق لهم البحث عن الحقيقة فى العلوم، هم الذين وجدوا براهين، أعنى أسبابًا محققة بينة" إلا أن طرائقهم، أو بكلمة أدق صناعتهم، خاصة بموضوعاتهم ليس غير وهى "موضوعات غاية فى التجريد تلوح بعيدة عن كل فائدة عملية" وإن تحليل القدماء مقصور على اعتبار الأشكال بحيث لا يروض العقل دون أن يجلب للمخيلة عناء كبيرًا، وإن علم الجبر عند المحدثين من الخضوع لبعض القواعد والأرقام بحيث أصبح "فنا مختلطا غامضا يرهق العقل بدل أن يثقفه" فيجب إذن البدء بإصلاح الرياضيات أنفسها، وذلك بتعميم مناهجها، أو إن شئتم باستخراج ماهية الاستدلال الرياضى والروح المنبث فى "سلسلة الأسباب البسيطة السهلة التى يستخدمها المهندسون ليبلغوا بها إلى أعسر براهينهم".

ماهية الاستدلال الرياضى – وهو يختلف عن الاستدلال القياسى البحت أو المنطقى – نقول: ماهية الاستدلال الرياضى وروحه تقوم فى أن الرياضى، مهما تكن موضوعات

بحثه، معادلة جبرية أو شكلاً هندسيا، فهو يحاول أن يوجد بينهـا علاقـات أو "نـسبًا" مضبوطة، وأن يربط بينها بسلاسل من العلاقات المنظمة.

فاستكشاف علاقات ونظام بين العلاقات: تلك هى ماهية الفكر الرياضـى، ذلـك الفكر الذى لا يعنى لديه "السبب" إلا علاقة أو نسبة، والعلاقة أو النـسبة توجـد بـذاتها "نظامًا" وتنمو بذاتها حتى تصير سلسلة. وقواعد "المقال" إنما تعلمنا قوانين هذا الفكـر، أو على الأقل القواعد الثلاث الأخيرة. القاعدة الأولى هى: ألا نسلم أبدًا شيئًا إلا بعد أن نكون قد عرفنا بوضوح أنه حق، وهذه القاعدة تعبر عن ضرورة تطهير العقل بالشك. القاعـدة الثانية: أن نقسم كل صعوبة ما وسعتنا القسمة وما أقتضى الحال لحلها على أحسن وجـه (وهذا يعنى "قسمة" كل علاقة أو نسبة مركبة إلى ما يستطاع مـن العلاقـات أو النـسب البسيطة).

القاعدة الثالثة: أن نقود أفكارنا بنظام مبتدئين بأبسط الموضوعات وأسهلها معرفة للتدرج إلى معرفة أكثر الأفكار تركيبًا، وهذا يعنى الابتداء بأبسط العلاقات أو المعادلات، أى التى هى من الدرجة الأولى، ثم التدرج منها بنظام إلى العلاقات أو المعـادلات التـى هى من درجة أعلى، فارضين نظاما حتى بين التى لا يصدر بعضها عن بعض بـالطبع، وذلك بإدماج حدود بين طرفى السلسلة وفرض الحدود جميعًا قابلة لأن تربط فى سلسلة.

القاعدة الرابعة: أن نقوم بإحصاءات تامة واستعراضات عامة بحيث نتحقق أننا لم نغفل شيئًا، أى أن نحترز من ترك حد ما أو مجهول ما من مجهولات المسألة غير مرتبط بسائر الحدود، ومن وضع معادلات أقل عددًا من المجهولات.

لا سبيل إلى الشك فى أن هذا "المنهج" وهذه القواعد التى يـزعم ديكـارت أنـه اكتشفها فى مدفأته، لم تكتشف إلا بعد ذلك بمدّة طويلة، من حيث إنها عبارة عن تلخيص غامض بعض الشيء لأنواع الاستدلال المستخدمة فى رسالتى "البـصريات" و"الهندسـة"

وبالأخص لطريقة وضع مسألة جبرية فى معادلة. على أن علم الجبر الجديد، وتطبيق الجبر على الهندسة، ذلك التطبيق الذى يحرر الهندسة من المخيلة ويحيل المكان ماهية معقولة تمام المعقولية، هو، بالإضافة إلى ديكارت نفسه وإلى معاصريه وخلفائه (أمثال مالبرانش وسبينوزا) وبالإضافة إلينا، أعظم فتوحاته العقلية – هو الفتح الذى مكن ديكارت من إقامة علم طبيعى نظرى ومن الرد على انتقادات أرسطو ومن اجتياز العقبة التى وقفت فى سبيل أفلاطون.

ومهما يكن من قول ديكارت فإنه فى الواقع بدلنا على الطريق الواجب سلوكه، لا الطريق المتشعب الوعر الذى سلكه هو. وليس يهمنا أن يرجع إفصاحه عن مكتشفاته بوضوح إلى سنة ١٦٢٨ أو ١٦٣٦، فإن أصلها، أول حدس سطع فى فكره، يرجع من غير شك إلى سنة ١٦١٩، أى إلى عهده المدفأة.

وفى الواقع، حين جاء ديكارت يقيم فى مدفأته أوائل شتاء ١٦١٩، لم يكن قد شغل سنيه الماضية، بالسفر ومخالطة الناس ليس غير، بل كان قد سلخ سنتين فى العمل والكشف. لم يكن قد صرف وقته سدى فى هولاندا، وإذا كان لم يتعلم شيئًا يذكر من فن الحرب فيما يلوح، فإنه كان قد اكتشفَ منهجًا حسابيًا مهدًا لحساب التكامل وطبقة على مسائل العلم الطبيعى، فسماه صديقه بكمان، منذ ذلك الحين، بالطبيعى الرياضى الكامل، وكوّن منهجًا للتحليل هندسيًا بحتًا فى بادئ الأمر من قبيل تحليل العالم "فرما"، فلما استحثه بكمان على ترك الرياضيات التطبيقية وتوجيه قواه العقلية نحو الرياضيات البحتة، بدا له أن يعمم مناهج الهندسة وأن يطبق مناهج التحليل على علم الجبر (ومن هذه الفكرة سيستخرج فيما بعد الهندسة الجبرية أو الهندسة التحليلية كما تسمى اليوم). أجل إننا ما نزال بإزاء محاولات لن ننتهى إلى غايتها إلا بعد أن يصلح ديكارت علم الجبر بأكمله، بتركيبه ورموزه. وكان ديكارت فى مدفأته لا يزال بعيدًا من الغاية، ولكنه اكتشف حينذاك

من غير شك الفكرتين الأساسيتين اللتين ستسيطران على علمه وفلسفته، وهما فكرة وحدة الرياضيات، وفكرة وحدة العلوم، وهذه أعمق وأهم من تلك.

لن أتتبع هنا خطوة فخطوة، تاريخ نمو فكر ديكارت، بل سأحذو حذوه فأعرض عليكم هذا التاريخ كما يبدو فى عهد "المقال". إن وحدة الرياضيات لازمة من أن نفس المناهج، وهى المناهج الجبرية، تطبق فى الهندسة والحساب، أى تطبق على العدد والمقدار على السواء. ونعنى بقولنا "نفس المناهج" نفس خطوات الفكر. وهذا يبين لنا أن المهم ليس الموضوعات – أعدادًا كانت أو خطوطًا – بل خطوات الفكر وأفعاله فى ربط الموضوعات وكشف العلاقات ومقارنتها وقياسها بعضها ببعض ونظمها فى سلاسل. فيحصل على نظام خصب حى يعارض النظام الجامد المكون من الأنواع والأجناس فى المنطق المدرسى. يحصل على نظام هو نظام الإيجاد لا نظام التصنيف. كل حد من حدوده يتبع الحد السابق ويعين الحد اللاحق. ولكن إذا كان الأمر كذلك، إذا كان النظام والعلاقة هما اللذين يكوّنان ما هية الرياضيات كما أسلفنا، فمن المستطاع التعبير عن كل علاقة عددية بعلاقة مكانية، وإحالة الأعداد خطوطًا والخطوط أعدادًا، واستخلاص علم أعم، هو علم العلاقات والنظام، وهو علم عقلى بحت، بيّن للعقل من حيث إن العقل لا ينظر فيه لغير أفعاله الخاصة وأسبابه الخاصة.

هذه هى الرياضيات الحقة التى سيستبدلها ديكارت بتحليل القدماء وجبر المحدثين. وسيستطيع العقل بذلك أن "يمد الأسباب البسيطة السهلة فى سلاسل طويلة" دون أن يقف عند حد، سواء أكانت هذه الأسباب معادلات أو علاقات، وأن يربط بينها ويركبها بعضها مع بعض ويصوغها فى نظام "طبيعى كامل" من العلاقات، أعنى من الموضوعات المتدرجة فى التعقيد والثراء.

وإذا كان الأمر كذلك، إذا كان كمال الرياضيات وخصبها أتيين من أن العقل يوجد فيها علاقات ويركب هذه العلاقات بعضها مع بعض، ويوجد نظاما بين عناصرها وهى

الأعداد والخطوط على السواء، أفليس من البين – والأمر بين عند ديكارت – أن هذا هو نموذج كل علم إنسانى وما هيته، وأن العلم الإنسانى واحد كما أن العقل واحد، من حيث أن العلم ما هو إلا العقل الإنسانى ناظرًا فى مختلف الموضوعات.

وإذا كان المعوّل على العقل لا على الموضوعات فيصبح من المضحك تقسيم العلوم بحسب موضوعاتها. وإذن فلأجل إقامة العلم يجب ويكفى أن نضع أو أن نكشف نظامًا وعلاقات معقولة واضحة بين أبسط معانى العقل، وأن نتدرج منها بنظام إلى الأشياء الأكثر تعقيدًا "فإن الأشياء التى تقع فى معرفة الناس تتعاقب على نحو واحد، فإذا امتنعنا من التصديق بشىء إلا أن يكون حقًا، وإذا حافظنا على النظام اللازم لاستنباط الأشياء بعضها من بعض فما من شيء إلا بلغنا إليه مهما يكن بعيدًا، وما من شىء إلا كشفناه مهما يكن خفيًا" فبالابتداء بأفكار العقل دون إدراك الحواس، وباتباع نظام التركيب الخاص بالعقل وبأفكاره، نهتدى إلى النظام الحقيقى فى العلوم، ذلك النظام الذى هو الآن خفى محجوب.

وأغلب الظن أن توقع ديكارت هذه النتائج المدهشة سبب تدوينه فى مذكراته أنه فى العاشر من نوفمبر سنة ١٦١٩ غمره "حماس عظيم وبدأ أن يفهم أسس العلم العجيب"، ذلك العلم الكلى، تلك الرياضة الكلية للعلم، التى عرضتها الآن. على أن نسأل: ماذا كانت تلك الأسس؟

أعتقد أن ديكارت يجيب عن هذا السؤال فى موضع آخر من مذكراته، فإنه يقول: "إن فينا بذور العلوم" ومعنى ذلك أن العقل ليس فارغًا، ليس "لوحًا مصقولاً" معدًا لأن يقبل كل شيء من خارج عن طريق الحواس والمخيلة، كما يعتقد أرسطو والمدرسيون، بل بالعكس إن فينا ما يكفى لإقامة العلم، ونحن نحمل فى أنفسنا مبادئ العلم، فإذا ما رجع العقل إلى نفسه استطاع وهو واثق بنفسه أن يستنبط، دون أن يخرج من ذاته، تلك السلاسل الطويلة للأسباب التى يحدثنا عنها "المقال".

بذور العلوم فهي فينا : ذلك هو السبب فى أن مشروع ديكارت ليس وهميا، وذلك هو السبب في أنه يمكن، بل يجب، أن نحاول تخليص عقلنا من كل ما طرأ عليـــه مـــن الخارج، من كل ما اكتسبه أثناء الحياة.

"بذور العلم" هذه، أو كما سيسميها ديكارت فيما بعد حين يهتدى إلـــى مـــا كـــان لأفلاطون من تصور عميق (دون أن يعلم أنه لأفلاطون) "المعانى الفطرية" و "الحقـــائق الدائمة" و "الطبائع الحقة الثابتة" أى ماهيات معقولة بحتة ومستقلة تمام الاســـتقلال عـــن اكتساب الإدراك الحسي، معانى يكشفها الشك فى النفس، ذلك الـــشك المنهجـــى الإرادى المطلق الذى راض ديكارت نفسه عليه: تلك هى الأسس الوطيدة التى لـــم يهتـــد إليهـــا مونتانى والتى يستطيع الإنسان أن يقيم عليها حكمه.

وأراد ديكارت، وقد ملأه الفرح، أن يعلن للعالم دون ضياع وقت، بشرى اســـتعادة اليقين. فهو يقول في رسالته إلى بكمان "أرجو أن أنجز كتابى حوالى عيد الفصح، وحينئذ أبحث عن الناشر".

لم يظهر هذا الكتاب قط. هل حرر؟ هل ذهب ديكارت إلى أبعد من العنوان "بحث فى العقل الجيد؟" إنى أشك فى ذلك شكًا قويًا، فإن ديكارت، على مـــا يقـــول بابيـــه، أول مترجم له، لم يلبث أن أدرك أن هدم "جميع" الأفكار التى قبلتها النفس ليس بالأمر الهين، وأن أهون منه بكثير إحراق بيت بل تخريب مدينة. أما تجديد البناء... أجل، إن "المقـــال" يصرح بأنه ميسور: ما علينا إلا أن نبدأ بأبسط الأفكار .... ولكن ما هذه الأفكار التى هى أبسط الأفكار وأوضحها وأسهلها، هذه الطبائع الحقة الثابتة، هذه المعانى الفطريـــة كمـــا سماها فيما بعد، هذه العناصر المطلقة لعالم الفكر؟ المسألة بعيدة من أن تكون بسيطة، بل إنها أعسر المسائل، وسيعترف ديكارت بذلك فيقول: من المحقق أن أفكارنا الواضحة حقة جميعًا، غير أنه من الصعب جدًا أن نعين هذه الأفكار بالضبط.

على أن إخفاق هذه المحاولة الأولى لا يقف ديكارت، فهو يقول لنفسه ولنا: إنى ما أزال شابًا والمستقبل كفيل بالنجاح، ثم يجعل من الضرورة فضيلة ويستأنف السفر.

وتطول أسفار ديكارت ست سنين، ست سنين نكاد لا نعلم عنها شيئًا في سنة ١٦٢٢ نلقاه بفرنسا، وفى سنة ١٦٢٤ فى البندقية فى روما، وفى سنة ١٦٢٦ يعود إلى باريس.

ماذا صنع أثناء هذه السنين الست؟ نحن نجهل ذلك. أنه من غير شك ثابر على الدرس، وعلى ملاحظة العادات والأخلاق، وعلى التفكير النافع أينما حل. ومن غير شك تابع مهمته الكبرى: مهمة تنظيف عقله والبحث عن تلك الأمور البسيطة السهلة التى يجب البدء بها. لقى بباريس الجو المعهود بل كان الجو قد ساء: أصبح الرجل المثقف شاكًا صراحة، لا يحفل بشيء ويسخر من كل شيء، أصبح زنديقًا، بل إن مرسين يزعمه ملحدًا ويعد خمسين ألف ملحد بباريس. الخطر عظيم! لذلك حشد الدين قواته جميعًا للنضال، وانهالت على الملحد المسكين كتب ضخمة بأقلام جاراس ومرسين وسيلون وغيرهم.

لم يساهم ديكارت فى هذا النضال بادئ الأمر. الحق أنه مشغول جدًا فإنه اهتدى أخيرًا إلى الأمور البسيطة التى يجب البدء بها: هى بالذات الأفكار التى كان يعتبرها الفلاسفة أصعب الأفكار: الحركة والامتداد والمدة، وبالأخص اللامتناهى. وهو شارع فى وضع أسس العلم الجديد، العلم الذى يبدأ بالفكرة لا بالموضوع، ويتبع نظام الأسباب لا نظام المواد. إنه يدون منطقة "قواعد تدبير العقل". يعارض فيه عقم القياس الصحيح صوريا بثراء الحدس العقلى للحقيقة وخصبه. وهو إلى ذلك مختلف مع أنصار الدين.

إنه مؤمن من غير شك، بل إنه متدين تدينًا عميقًا، وإن كان ذلك على طريقته هو. ولكن من يدرى؟ لعلها خير الطرق؟ أجل لم تكن ديانته ديانة بسكال. ولكنها لم تكن دونها صدقًا ولا عمقًا. إنه ينكر الإلحاد، وهو لا يحب الشُكاك "الذين يشكون لأجل الشك" وهو،

إلى جانب الأسرار المقدسة التى جاء بها الوحى، يؤمن بحقيقة دينية فى متناول العقل البشرى يؤمن بوجود الله ووجود النفس، ويؤمن بإمكان البرهان على هذه الحقيقة الدينية ووجوبه. وسينهض ذات يوم بهذا البرهان بتشجيع بيريل وجيبيف وبتأثير القديس أوغسطينوس.

كيف يستطيع أن ينقم من الشكاك والزنادقة عدم اقتناعهم "بالبرهين" والحجج المنصبة عليهم؟ ليس لهذه البراهين من قيمة، وإنه ليعلم ذلك، وإنه الوحيد الذى يعلم ذلك حق العلم. أما أنصار الدين فلا يعملون، ومن ثمة فلا قيمة لما يصنعون.

ماذا يصنعون؟ ماذا يصنع مرسين مثلاً؟ الأمر فى غاية البساطة: إنهم يجمعون كل ما اخترعه الناس من أدلة، ويبرهنون على وجود الله بجميع الوسائل: بالمنطق والعلم الطبيعى والميتافيزيقا، يسردون جميع التقاليد وجميع الحوادث "العجيبة" التى تدل على وجود فائق للطبيعة، ولا يعرضون لهذه الحوادث والتقاليد بأقل نقد. هم ليسوا مؤمنين فقط، هم أكثر من ذلك هم سذّج. وديكارت يعلم أن أول واجبات العقل أن يخضع كل هذه الحوادث والتقاليد للنقد والقياس والحكم، وأنه إذا فعل لم يجد فيها سوى حديث خرافة، إذ أن العقل لا يستطيع أن يقبل ما هو معارض له.

أما الأدلة والطبيعية والميتافيزيقية فليست تساوى شيئًا هى الأخرى إنها كلها أو أكثرها ساقطة؛ لأنها كلها، أو أكثر، قائمة على المنطق القديم والعلم الطبيعى القديم والتصور القديم للكون، وقد هدم ديكارت هذا كله.

فهو بكتابه "قواعد تدبير العقل"، يعارض المنطق القياسى القديم الذى وضعه أرسطو، منطق المتناهى، بمنطق جديد حدسى قائم على تقدم اللامتناهى فى حكم العقل. وهو يستبدل بالعلم الطبيعى القديم الذى يبدأ بالإدراك الحسى للعالم الملوّن الصائت الذى نعيش فيه، علمًا طبيعيًا قوامه الأفكار الواضحة، علمًا طبيعيًا رياضيًا يستبعد من العالم

الواقعى كل كيفية ويقدم لنا صورة (أو فكرة؟) من العالم أغرب وأبعد عن التصديق من كل مخترعات الفلاسفة، إلا أنها مع ذلك صحيحة.

أما الكون، ذلك الكون اليونانى الذى نجده عند أرسطو وفلاسفة القرون الوسطى، فقد كان العلم الحديث هزه بأيدى كوبرنك وغليليو وكبلر فجاء ديكارت بهدمه هدمًا.

لست أدرى أيقدر كل الناس ما لهذا الاكتشاف، أو بتعبير أدق، ما لهذه الاكتشافات، فإنها تكوّن كتلة واحدة وتؤلف جميعًا ما سمى "بالثورة الديكارتية" من مغزى عند الإنسان فى عصر ديكارت وعند الإنسان بالإجمال.

الكون اليونانى الذى نجده عند أرسطو وفلاسفة القرون الوسطى عالم منظم محدود، منظم من حيث المكان ومن حيث القيمة ومن حيث الكمال. عالم مرتب ترتيبًا محكمًا تتقابل فيه درجات الوجود ودرجات القيم هو سلم يصعد من المادة إلى الله.

هذا الكون جميل جدًا يروع نفس اليونانى وينطق صاحب الزبور بقوله إن السماء والأرض تسبحان الله تُمجدان صنع يديه. الحكمة الإلهية تتلألأ فى هذا الكون حيث كل شيء موضوع فى مكانه وحيث كل شيء مرتب على أحسن وجه.

العلم يكشف عن هذا النظام الكامل والترتيب الكامل، فإن لكل شيء مكانه فى هذا الكون، وإن فى كل شيء ميلا لبلوغ مكانه والاستقرار فيه، وإنما يعنى العلم الطبيعى باستكشاف هذه الميول الطبيعية.

وفوق ذلك فإن هذا الكون، والأرض مركزه، مشيد كله لأجل الإنسان: لأجل الإنسان تشرق الشمس وتدور السيارات والسموات. والله، الغاية القصوى والمحرك الأول وقمة هذا السلم المرتب، هو الذى ينفخ فى الكون الحياة ويبعث الحركة.

والإنسان فى مثل هذا الكون المصنوع لأجله، أو على الأقل المصنوع على قدره موجودة فى بيئته.

هو يعجب بهذا الكون المملوء عقلاً وجمالاً، بل قد يعبده.

ولكن العلم الطبيعى الذى أنشأه ديكارت يهدم هذا العالم الجميل هدمًا تامًا.

ماذا يضع مكانه؟ الحق أنه لا يضع شيئًا يذكر. لا يضع غير الامتداد والحركة. امتداد لامتناه ذهب منه النظام والترتيب والجمال، ملؤه لا شىء، فيه حركات بغير علة ولا غاية ولا نهاية. انتفت منه "الأمكنة الخاصة" للأشياء وتساوت فيه الأمكنة جميعًا والأشياء جميعًا فما الأشياء إلا مادة وحركة. ولم تعد الأرض مركزًا للكون، بل لم يعد هناك مركز ولم يعد هناك كون، وليس العالم مرتبًا للإنسان ليس مرتبًا بالمرة. ولم يعد على قدر الإنسان بل صار على قدر العقل.

هذا هو العالم الواقعى، لا العالم الذى تظهرنا عليه حواسنا الخداعة، وإنما هو العالم الذى يجده العقل فى ذاته، العقل الخالص الصافى المعصوم من الخطأ.

أنا هنا بإزاء انتصار حاسم فاز به العقل، ولكنه فجيعة إذ لم يعد فى هذا العالم اللامتناهى الذى شيده العلم الديكارتى، مكان للإنسان ولا الله.

لذلك لا نبحث عن الله فى العالم، فى هذا السكوت الدائم للفضاء اللامتناهى، بل فى النفس.

الدرس الثالث

فى هذا الدرس الثالث والأخير سأتحدث إليكم فى الميتافيزيقا عند ديكارت، وفـى مهمته. وسأضطر لمعالجة بعض المسائل التى مررت بها مرًا سريعًا.

أبطأ ديكارت فى العناية بالميتافيزيقيا، فهو يقول: "وانقضت تسع سنين قبـل – أن أتخذ لى موقفًا من المسائل العسيرة التى يخوض فيها أهل العلم وأن أحاول تأسيس فلسفة أوكد من الفلسفة الشائعة"

إن فكر ديكارت يتمشى على النظام الموروث: بعد المنطق العلم الطبيعى، وبعـد العلم الطبيعى الميتافيزيقيا، وهذه ترضى حاجتين عنده:

الحاجة لليقين الدينى والحاجة لليقين العلمى.

أما الحاجة لليقين الدينى فقد أجملت لكم فى نهاية الدرس السابق الصورة المؤسسة للعالم الديكارتى، عالم آلى بحت، مركب من امتداد وحركة فحـسب، لـيس فيـه مكـان للإنسان ولا لله.

وديكارت رجل متدين تدينًا عميقًا مخلصًا. أجل إنه متدين على طريقته الخاصـة، ولكن من يدرى؟ لعلها خير الطرق؟ إن لدينا منه نصوصًا غاية فى الغرابة. هاكم مـثلاً نصًا من مذكراته يرجع إلى عهد الشباب، إلى عهد المدفأة: "ثلاث عجائـب أبـدعها الله. الخلق من عدم. والإنسان الإله (المسيح). والحرية" وقد نستطيع أن نعلق طويلاً على هذا النص، على الاختيار الغريب لما أبدع الله من أمور عجيبة. قد نستطيع أن نلاحظ أن هذه العجائب الثلاث أى الأمور الثلاثة المعارضة للعقل، أو بتعبير أدق الفائقة للعقل تـشترك

فى شىء هو تلاقى اللامتناهى والمتناهى. فالخلق يعبر المسافة اللامتناهية الفاصلة بين العدم والوجود، والتجسد يجمع بين اللانهاية الإلهية والنهاية الإنسانية؛ وأخيرًا الحرية فهى نوع من تحقيق اللامتناهى فى المتناهى.

وهاكم نصا يرجع إلى عهد الكهولة. كتب ديكارت فى ١٥ سبتمبر سنة ١٦٤٥ إلى الأميرة اليصابات تلميذته- ولعها موضوع الحب الأكبر فى حياته – قال:

" من بين الأفكار الفطرية الفكرة الأولى والأهم أن هناك إلهًا جميع الأشياء متعلقة به، كمالاته متناهية، قدرته عظيمة، وأوامره لا تخطئ" لنلاحظ جيدًا أن فكرة الله فطرية حاصلة للإنسان بالطبع وأنها ميزة له غير منفكة عنه، فإننا قد نستطيع أن نحد الإنسان فى رأى ديكارت: إنه الموجود الحاصل على فكرة الله.

وهاكم نصا أقدم من السابق بخمس عشرة سنة (كتبه إلى مرسين فى ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠): "إنى أرى أن الذين منحهم الله العقل ملزمون باستخدامه خاصة فى محاولة معرفة الله ومعرفة أنفهسم، بهذا حاولت أن أبدأ دراساتى".

هذا كلام يشبه تمام الشبه كلام القديس أوغسطنيوس: "أتوق إلى معرفة الله والنفس". ولكن ديكارت ليس مؤمنًا بسيطًا، إنه مؤمن فيلسوف، هو لا يكتفى بالإيمان بالله، هو يرى مع جميع أهل عصره أن من الممكن الواجب البرهنة على وجود الله. والعلم الطبيعى الذى أنشأه قد هدم الأساس الذى تقوم عليه الأدلة الموروثة، أعنى به تصور العالم كلا مرتبًا. وقد هدم منطقة هذه الأدلة فى صيغتها المنطقية إذ أنها كلها قائمة على امتناع سلسلة لا متناهية بالفعل. فيجب البحث عن أدلة جديدة أو الرجوع إلى بعض الأدلة القديمة" بعد الملاءمة بينها وبين العقل".

إلى هذا الغرض سيوجه ديكارت جهده. يحثه على ذلك، فيما يقول، أن بعضهم كان قد أذاع أنه انتهى إلى غايته فأثبت وجود الله. ولكنه يضيف قائلاً بتواضع: "ولست

أدرى علام بنوا هذا الزعم، فإن كنت عاونت عليه بأقوالى، فذلك بإقرارى بالجهل فى سذاجة لم يألف مثلها الذين أخذوا من العلم بنصيب، أو بإعلانى ما لدى من أسباب الشك فى أشياء كثيرة يراها الآخرون محققة، لا بادعائى مذهبًا ما".

وفى استطاعتنا أن نحدد المعلومات التى يقدمها لنا "المقال". إن الثناء الذى كان يذاع حول ديكارت لم يكن خلوا من كل أساس. أجل إنه لم يكن قد وضع مذهبه الميتافيزيقى بعد، ولكنه كان قد شرع منذ مدة فى رسم برنامجه. كان مذهبه أكثر حرية وأقل استخدامًا للاستدلال من المذهب المدرسى، يعنى خاصة بتعقل المبادئ، ويبحث عن الله فى النفس كما كان قد فعل القديس أوغسطينوس، ويجتهد فى استغلال كشفه الكبير وأعنى به تقدم اللامتناهى عند العقل. سيشرع فى هذا العمل لا ليصدق حسن ظن أصدقائه به فحسب، بل إن أصدقاءه يوجبون عليه ذلك فى اجتماع عند سفير البابا، الكردنيال دى بانبى، حيث ألقى ديكارت محاضرة فحتم عليه بيريل، مؤسس الجمعية الكنهوتية المعروفة "باورا ثوار: أن ينتظم تحت لواء الله.

ماذا كان موضوع المحاضرة؟ إن بابييه، أول مترجم لديكارت، وراوى الخبر، لا يذكر الموضوع. ولكنا نستطيع أن نفرض دون أن نستهدف كثيرًا للخطأ، أن ديكارت عرض على مستمعيه بطلان الأسلوب المألوف فى الدفاع عن الدين، وقال لهم إن التحالف مع أرسطو كان نكبة، وإنه يتعين الرجوع القهقرى والصعود، فيما وراء القديس توما الإكوينى والفلسفة المدرسية، إلى القديس أوغسطينوس.

وديكارت متفق فى ذلك مع أهل عصره فقد كان العودة إلى القديس أوغسطينوس حديث القوم، وكانت حركة أوغسطينية كاثوليكية قوية آخذه فى التكوّن بعد الحركة الأوغسطينية التى تمت على أيدى لوثيروس وكالفينوس.

وقد لحظ الأوغسطينيون دائمًا ما بين فكر ديكارت وفكر القديس أوغسطينوس من قرابة، وذلك منذ عهد ديكارت – فلنذ كرارنو وما لبرانشي – إلى أيامنا. ولحظوا كذلك ما بينهما من تعارض.

فإن من الخطأ اعتبار ديكارت مجرد تلميذ للقديس أوغسطينوس والناطق المدنى بلسان بيريل.

والواقع أن لعبارة القديس أوغسطينوس التى ذكرتها لكم" أتوق إلى معرفة الله والنفس" بقية هى هذه: "ولا شيء خلا ذلك؟ لا شيء مطلقًا"؛ ولكتاب ديكارت إلى مرسين الذى قرأت لكم بدايته بقية هى هذه: "وأقول لك إنى لم أكن لأجد أسس العلم الطبيعى لو لم أبحث عنها بهذا الطريق"، أى بمعرفة الله والنفس.

يكفى القديس أوغسطنيوس أن يعرف الله ونفسه. ولكن ذلك لا يكفى ديكارت أصلاً؛ هو بحاجة إلى علم طبيعى، وهو إنما ينشئ ميتا فيزيقا ويتجه نحو الله ليستطيع أن ينشئ علمًا طبيعيًا.

وهذا يعود بنا إلى ما ذكرته لكم من حاجة ديكارت الأخرى، حاجة اليقين العلمى، حاجة تسويغ أسس العلم الجديد تسويغًا ميتافيزيقيا؛ وقد يبدو هذا غريبًا لأول وهلة.

أليس العلم، العلم الحديث على الأقل، معارضًا للميتافيزيقا؟ أليس هو معتزًا بسلطانه، أوليس ديكارت أحد مبدعيه؟ وديكارت يعلمنا عكس ذلك تمامًا. إنه يقول لنا إن العلم بحاجة إلى ميتافيزيقا، بل يقول لنا ما هو أخطر من ذلك، يقول إن العلم يجب أن يبدأ بالميتافيزيقا.

إن هذا أخطر لأن ديكارت يقلب به "نظام العلوم" وكان قد أعلن أنه لا يريد أن يسمه. ولم يكن أحد قد نهج هذا المنهج منذ عهد أرسطو، بل كان الكل يبدأ بالعلم الطبيعى ليتأدى منه إلى ما بعد الطبيعة، إلى الميتافيزيقا .

ما السبب فى هذه الثورة الديكارتية الجديدة؟ أهى الرغبة فى التجديد؟ أم أن ديكارت يرى من الضرورى أن يسير على نظام الأسباب دون نظام المواد وأن يعلم أن "العلوم جميعًا تستمد مبادئها من الفلسفة"؟ هذا هو السبب من غير شك. فإن فكر ديكارت، أو الفكر عند ديكارت والأمر واحد، يجب أن يكون تركيبيًا لا تحليليًا. الفكر الديكارتى يذهب من الأفكار إلى الأشياء، لا من الأشياء إلى الأفكار، ويذهب من البسيط إلى المركب ويتقدم من وحدة المبادئ إلى كثرة الأنواع: فيتقدم من المجرد إلى المشخص، ويسير من النظر إلى العمل. لا كفكر أرسطو والمدرسيين الذى يذهب من عالم متنوع واقعى ليرتقى منه إلى وحدة المبادئ والعلل التى هى أساسه. فإن الواقع عند الفكر الديكارتى هو الموضوع البسيط للحدس العقلى لا موضوعات الإحساس المركبة.

ولكن هناك فوق ذلك سببًا أدق يلوح لى أنه لم يفقد كل قيمة. ذلك أنْ ديكارت إنما قام بثورته العلمية فنفى من الوجود الكيفيات والصور والنفوس النباتية والقوى الحيوية وأثبت السيطرة الكلية للآلية فى العالم الطبيعى بأن استبعد من العلم كما تذكرون، كل فكرة غير "واضحة". ومعنى هذا عنده كل فكرة "مجردة" من المحسوس، كل فكرة تحمل أثر المحسوس. ما من شيء واضح، أى ما من شيء يمكن عرضه بتمامه على العقل، إلا ما يتصوره العقل دون مشاركة المخيلة والحس أصلاً، وهذا يعنى عمليًا: ما من شيء واضح إلا ما هو رياضى، أو على الأقل، ما يمكن وضعه وضعًا رياضيًا[1].

ولكن أى حق لنا فى الخروج من الفكرى إلى الشيء كما يتطلب المنطق الديكارتى؟ هل وضوح الفكرة يخولنا هذا الحق؟ قد لا يكون للوضوح إلا قيمة ذاتية، وقد لا تكون للفكرة الواضحة، الواضحة بالإضافة إلينا، إلا علاقة بعيدة جدًا بالوجود كما هو فى ذاته، بل قد لا تكون لها به علاقة أصلاً. وخاصة إذا كان العقل يجدها فى نفسه كما

---

(١) لما كانت فكرة الحياة غير واضحة ولا جبلة فليس لها محل فى العالم، وإذن فليس للحياة نفسها محل خاص فى العالم الديكارتى وليس يوجد شيء بين الفكر من جهة والامتداد من جهة أخرى.

يؤكد لنا ديكارت. فإن وضوح الفكرة شيء ووجود موضوعها شيء آخر. قد نستطيع أن نتصور أفكارًا واضحة، عن أشياء هة مع ذلك غير موجودة بل ممتنعة الوجود. فمثلاً . بصرف النظر عن موضوعات الهندسة كالمثلثات والدوائر والخطوط – أليس لدينا فكرة واضحة جدًا عن الحركة فى خط مستقيم؟ فهل يلزم من ذلك وجود مثل هذه الحركة فى العالم الواقعى؟

وضوح الفكرة مزية لها عند عقلنا، ولكن كيف السبيل إلى التحقق من أن الوجود الواقعى يطابق مقتضياتها؟ وما القول إذا اتفق أن كان الوجود الواقعى غامضًا معارضًا للعقل ممتنع التصور؟

يستند ديكارت إلى ما للأفكار الواضحة من امتياز، فيستبعد من العالم الواقعى- من العالم كما هو موجود فى ذاته مستقبلاً عنا وعن عقلنا – كل كيفية محسوسة وكل قوة وكل صورة؛ وبالإجمل كل ما ليس آليًا، ويرد العالم إلى الامداد والحركة ليس غير. فهل يملك الحق فى ذلك؟ ليس هذا السؤال فضولاً. ولم يفقد قيمته، وإنما هو يثير مسألة قيمة المذهب الرياضى، وهى مسألة هامة فى الوقت الحاضر.

فلنفكر فى الأمر: يعلمنا ديكارت أنه لأجل معرفة الوجود، الوجود الطبيعى كما هو فى ذاته وخارجًا عنا – يجب علينا بادئ ذى بدء أن نرفض كل ما يأتينا أو يبدو لنا آيتا من خارج، أى عن طريق الإدراك الحسى، والذى لا يمكن إلا أن يوقعنا فى الخطأ، وأن نمحو عالمنا المألوف – فإن الذوق العام هو العدو – وننفى من الوجود كل ما يلوح لنا عادة أنه جزء منه : اللون والحرارة، بل الصلابة والثقل.

لأجل معرفة الوجود يجب أن نبدأ بأن نغمض أعيننا ونسد آذاننا ونعدل عن اللمس؛ يجب أن نتخذ طريقًا معارضًا فنتجه نحو أنفسنا ونبحث فى عقلنا عن أفكار واضحة له فإن هذه هى اللغة التى تفهمها الطبيعة، وبهذه اللغة- لغة الرياضيات – تجيب الطبيعة عن الأسئلة التى قد يلقيها عليها العلم فى تجاربه. أليس هذا شيئًا غريبًا؟ بل من أبعد الأشياء عن التصديق وأمعنها فى الإغراب؟

لا عجب أن أحدًا من العقلاء لم يستطع قط تسليمه، وبالأخص أرسطو. كان يلزم لتسليمه رجل مثل ديكارت، أو مثل أفلاطون.

أجل لم يشك أحد قط، جادًا، فى قيمة الرياضيات وحقيقتها الذاتية بل إن كل الناس، وأرسطو فى مقدمتهم، سلموا بما لها من دقة ويقين. على أن هذه الدقة وهذا اليقين هل يتضمنان أن قوانين الهندسة هى أيضًا قوانين العالم الطبيعى وأنه يتعين فى دراسة الطبيعة، البدء بدراسة الهندسة؟

كلا، بل إن أرسطو يقول لنا إن الأمر على خلاف ذلك. إن دقة الهندسة وضبطها يفسران بأنها لا تعنى إلى بالمجردات، بالموجودات الذهنية. ليست الدوائر والخطوط المستقيمة موجودات طبيعية. وما الفضاء الأوقليدى، ذلك الفضاء اللامتناهى، سوى فضاء غير واقعى، لا يوجد إلا فى ذهننا.

والواقع ليست الهندسة عند أرسطو والمدرسيين إلا علمًا مجردًا، مجردًا من الوجود الواقعى الذى إن أعوزته الدقة والضبط إلا أنه غنى ملئ بجميع الكيفيات التى يدركها فيه الحس. لذلك لن تسطيع الهندسة تفسير الوجود الواقعى. وليست قوانينها مسيطرة على الطبيعة، بل بالعكس أن تطبيقها فيها يتفاوت دقة وهو أقرب إلى عدم الدقة منه إلى الدقة. وإذن فليست دراسة الهندسة تسبق دراسة العلم الطبيعى ولكنها تلحقها.

العلم الذى من النوع الأرسطوطالى، الذى يبدأ بالذوق العام ويقوم على الإدراك الحسى، ليس بحاجة لأن يستند إلى ميتافيزيقا. إنه يؤدى إليها ولا يبدأ منها. أما العلم الذى من النوع الديكارتى، الذى يقرر قيمة حقيقية للمذهب الرياضى ويشيد علمًا طبيعيًا هندسيًا، فلا يستغنى عن الميتافيزيقا، ولا يسعه أن يبدأ إلا بها. لقد كان ديكارت يعلم ذلك، وكان أفلاطون، وهو أول من وضع علمًا من هذا النوع، يعلمه أيضًا.

لقد نسينا ذلك، وعلمنا يتقدم دون أن يعنى كبير عناية بأسسه الخاصة هو يكتفى بالنجاح، إلى أن تنتابه أزمة – أزمة مبادئ، فتكشف له أن ثمة شيئًا ينقصه، وهو أن يفهم ما هو صانع.

وديكارت فيلسوف يهمه قبل كل شيء أن يفهم ما هو صانع، فهو سيحاول إذن أن "يؤسس" علمه الطبيعى ومنطقه "ومنهجه" ولكى يحقق هذا الغرض ولكى يتوفر فى هدوء على مذهبه الميتافيزيقى، يرحل مرة أخرى (١٦٢٩) إلى هولاندا.

****

الميتافيزيقا علم الوجود، وعلم معرفتنا بالوجود. فلا جل أن نستطيع تشييدها وتأسيس العلم الطبيعى، كعلم وجودى، نحن بحاجة إلى كشف نقطة – نقطة واحدة على الأقل – يدرك فيها علمنا الوجود، أو بعبارة أوضح، نقطة يلتقى فيها علمنا والوجود. لأجل ذلك يجب الرجوع إلى منهج الشك نزيد فيه تشددًا وعنفًا عما فعلنا فى المرة الأولى.

فى تلك المرة الأولى، حين حاولنا أن نراجع أفكارنا جميعًا، وقفنا "عند الأفكار الواضحة الجلية" ونجت الرياضيات من نقدنا. أما الآن فسنذهب إلى أبعد من ذلك، وسيشتمل الشك حتى الرياضيات.

سننهج بغاية الدقة، فننكر كل علم نتبين فيه خطأ واحدًا، بل إمكان الخطأ وإذن فنحن ننكر الحس من حيث إنه يخدعنا أحيانًا، ونستبعد بالإجمال دعواه إدراك الوجود من حيث إن الجنون (التخييل) والحلم يبطلان ما لهذه الدعوى من قيمة كلية.

ونحن ننكر الاستدلال والحدس العقلى نفسه من حيث إننا نخطئ أحيانًا فى الحساب وفى البراهين الهندسية. إن فى وسع من يخدعنا مرة أن يخدعنا دائمًا. وننكر أن لدعوى الأفكار الواضحة الجلية قيمة وجودية من حيث إن هذه المسألة هى بالذات موضوع البحث.

ونحن نخترع أسبابا للشك – نخترع سببًا يكاد يكون (مانويا) فنفـرض أن روحًـا خبيثًا قديرًا يخدعنا دائمًا وفى كل موضوع. ولنلاحظ جيدًا أننا إنما نقبـل هـذا الفـرض القاسى ونقرّر الشك مريدين أحرارا.

قد سبق لى القول، ولا يخلو تكراره من فائدة، إن الفلسفة الديكارتية تبدأ بفعل حر. الإنسان حر فهو يستطيع لذلك أن يقول "لا" للميل الطبيعى الذى يدفعه لتصديق ما يـرى ويسمع، وأن يمتنع عن اتباع ما للمحسوس من أثر قوى وأن يتخلص من سلطان جـسمه وعاداته، وبالجملة من سلطان طبيعته.

لا تبرهن فلسفة ديكارت على حرية الإرادة الإنسانية، ولكنها "تفرضـها" وتـدلل عليها بنفس وجودها، كما كان ديوجانس "يدلل" على الحركة بالمشى. فلأننا أحرار، ولذلك فقط، نستطيع التحرر من الخطأ والبلوغ بحرية إلى الوضوح الأعظم للعقل وقـد اسـتعاد نفسه تمامًا. تلك هى الفائدة فى رياضة أنفسنا على الشك المطلق.

فإنا أذا مضينا بالشك والإنكار إلى الحد الأقصى فسلمنا أننا نخطئ دائمًا وفى كـل موضوع، فنحن منتهون حتمًا إلى أنى أنا الذى يخطئ موجود لكى أسـتطيع أن أخطـئ؛ وإذا سلمنا من جهة أخرى بأن جميع أفكارى كاذبة فمن المحقق أنى حاصل علـى هـذه الأفكار.

فاليقين بوجودى يثبت لكل مجهودات الشك، وهذا هو الذهب الخـالص الـذى لا تقوى الأحماض على النيل منه، إن الحكم بأنى موجود حكم صادق كلما نطقت به؛ وكذلك كلما ألفت حكما وكلما شككت أو أخطأت كان وجودى متضمنا ومطويًا فى جميع أحكامى وأفكارى وأفعالى، أى حالاتى النفسية. إن الفكر يتضمن الوجود، وإن "أنا موجـود" لازم مباشر من "أنا أفكر"، وديكارت يقول لنا: "أنا أفكر إذن فأنا موجود".

وإذن أنا أفكر وأنا موجود، ولكن ما أنا؟ أنا موجود يفكر ويشك وينفى، وهذا يكفى ديكارت لأن الموجود الذى يفكر ويشك فهو موجود ناقص متناه، وهو فوق ذلك يعلم أنه ناقص متناه.

كيف يستطيع أن يعلمه؟ كيف يستطيع أن يدرك - وأن يدرك بوضوح - تناهيه ونقصه إن لم يكن حاصلاً فى ذاته على فكرة موجود كامل غير متناه؟ كيف يستطيع أن يفهم نفسه إن لم يكن حاصلاً فى ذات الوقت على فكرة الله؟

والواقع أن المنطق الديكارتى يعلمنا أن الفكرة المحصلة والأولى، الفكرة التى يتصورها العقل بذاتها، ليست كما يعتقد العامة ويعتقد المدرسيون، فكرة المتناهى، بل بالضد هى فكرة اللامتناهى. وليس يكون العقل فكرة اللانهاية بنفى تناهى المتناهى، بل بالضد إنما يتصور العقل فكرة المتناهى باستخدام النفى لوضع حد لفكرة اللانهاية.

إن العامة تنخدع باللغة التى تخلع اسما معدولاً على فكرة محصلة (وبالعكس). ولكن اللغة خادعة وهى إنما تخاطب الذوق العام، كما أن الذوق العام هو الذى يضعها. فعند الذوق العام وعند المخيلة اللامتناهى ممتنع الإدراك من غير شك. عند العامة المتناهى أول، أما اللامتناهى فلا تبلغ إليه، وهذا هو خطأ المنطق القديم، ذلك الخطأ الذى يفسد كل الفلسفة القديمة: أى الجهل بالفكر المحرر من قيود التخيل؛ وبالإجمال الجهل بالفكر الحقيقى. فعند هذا الفكر، عند العقل الديكارتى، النسبة معكوسة: هو يتصور الكامل قبل الناقص، واللامتناهى قبل المتناهى، والامتداد قبل الشكل .... إنه يعلم أن الفكرة الواضحة عن المتناهى تتضمن وتحوى فكرة اللانهاية.

كل هذا يؤدى إلى قضية تثير العجب: هى أن عندنا فكرة واضحة عن الله. وسينكر العامى ذلك من غير شك. وله بعض العذر إذ أنه خلو من الأفكار الواضحة، وكل

ما عنده خليط مضطرب من الصور والمعانى المجردة، لذلك هو خلو من فكرة واضحة عن نفسه وعاجز عن الإجابة عن سؤال: ما أنت؟

ومع ذلك فهو حاصل على فكرة الله وفكرة النفس، ولكنهما عنده غامضتان تغطيهما طبقة من الأفكار المختلطة المختلطة التى تحجب ضوء العقل؛ تلك الطبقة التى كانت مهمة الشك المنهجى إزالتها.

الآن نحن نعلم أننا موجودون، ونعلم ما نحن، نحن موجود ناقص متناه، موجود يكفر، بل موجود كل ما هيته أنه يفكر، وموجود حاصل على فكرة واضحة عن الله.

هذا يكفى، أو على الأقل بالإضافة إلى ديكارت فهو مستطيع أن يبرهن على وجود الإله الكامل غير المتناهى.

ليس بإمكانى أن أدرس هنا أمامكم البراهين الديكارتية على وجود الله من حيث تركيبها الفنى ومصادرها. لقد سبق لى هذا الدرس فى كتاب يرجع إلى عهد الشباب، وهو درس طويل جدًا وعلى شىء من التعقيد؛ دون فائدة تذكر، فإن الأساس الحقيقى لهذه البراهين ومعناها العميق بسيطان جدًا، كما يقول يكارت نفسه، وذلك أن "الشعور بالذات يتضمن الشعور بالله". عندنا فكرة عن الله، وهى فكرة فطرية، بدونها نحن غير مفهومين، فقد قلت إن الإنسان، عند ديكارت، ما هو إلا الموجود الحاصل على فكرة الله. هذه الفكرة بسيطة واضحة، بل هى أبسط وأوضح أفكارنا جميعًا، هى من الوضوح والبيان بحيث تشمل وجود الله؛ إن الله هو الموجود الكامل اللامتناهى فلا يمكن تصوّره غير موجود، إنه موجود بفضل كماله اللامتناهى[1].

---

(١) عند ديكارت وجود الله اللازم من فكرة الله أوكد من وجود جسمى والعالم الخارجى. هذه حقيقة واضحة كأبسط القضايا الحسابية وأوكد منها.

وفكرة الموجود الكامل هذه، البديعة الغنية، تفوقنا إلى حد أنه لا يمكن أن تصدر عنا نحن الضعفاء المتناهين الناقصين، ولا يمكن أن تأتينا إلا من عند الله.

وإذن فهذا يقين ثان، وهذه فكرة واضحة ثانية لا ينالها الشك، موضوعها حقيقى بلا ريب. إن الله موجود لأنى موجود أنا الحاصل على فكرة الله.

الأمر بسيط جدا كما ترون، ومع ذلك فهو عسير للغاية، لأنه لكى نفهم هذا البرهان البسيط يجب علينا أولا أن نطهر العقل ونجعله كفؤا لإدراك المعانى العقلية. وما لم نصنع ذلك، وما دام ضوءنا الطبيعى محجوبًا بأفكار مزعومة آتية من المحسوس، ومشحونًا بمعانى مجردة، ومتبعًا منطق المتناهى فليس يستطيع أن يفهم نفسه وليس لديه فكرة واضحة عن الله. فلا بد له من اجتياز الشك. والشك رياضة روحية حقيقة – رياضة طويلة عسيرة يجب تكرارها كثيرًا.

الآن فقط تحررنا من الشك تمامًا. الله موجود: هذه حقيقة أكيدة والله هو الذى وهبنا الوجود وعنه صدرت أفكارنا. والموجود الكامل لا يمكن أن يخدعنا، وإذن فأفكارنا الواضحة البسيطة صادقة، أى أنها تصلح لأن تكون أساسًا لأحكام وجودية، وتسمح لنا بالتأدى من الفكرة إلى الموضوع إن أفكارنا الواضحة البسيطة تكشف لنا الوجود كما هو، كما خلقه الله. فنحن نستطيع الآن أن نفهم هذا التوافق بين الوجود والفكرة: إنه آت من الله. إن الله خالق الوجود والفكرة وهو الموفق بينهما، وهو ضمان حقيقتهما وضامن كل حقيقة. فالثقة بعقلنا قائمة عند ديكارت على ثقتنا بالله. والملحد لا يستطيع أن يحصل على مثل هذه الثقة، ولا يستطيع أن يستيقن من شيء. أما نحن وقد وثقنا بالله وبعقلنا، واستندنا إلى صدق الله، فنستطيع أن نمضى إلى أبعد من ذلك: نستطيع أن نعيد تصنيف أفكارنا وتعيين ما لها من قيمة نسبية، حتى الأفكار غير الواضحة، حتى التى أتت من المحسوس فكانت غامضة بالمرة، نستطيع أن نفهم مهمتها وأن نضعها فى مواضعها.

وجود الله ضامن لقيمة الأفكار الواضحة البسيطة، ضامن لفكرتى الامتداد والحركة اللتين بدأنا بهما، فأصبح العلم الطبيعى وطيدا، وكذلك الشعور بالذات. وكونى استطعت أن

أفهم نفسى قبل أن أعلم شيئًا من العالم الممتد، يدلنى على أنى، أى على أن نفسى غير متعلقة بالعالم الممتد، لست ممتدًا فى ذاتى، أنا حاصل على جسم ولكنى لست إياه، أنا شيء أعظم من الفضاء اللا متناهى الذى يدركه عقلى فإنى حرية وروح، وليس الروح مادة وليس بينى وبين المادة شبه ولا علاقة. وعالم الفضاء اللامتناهى لا يشعرنا بعد الآن أى خوف، بل بالعكس هو يكشف لديكارت قدرة الله غير المتناهية.

والآن ماذا يبقى من كل هذا، من المجهود الهائل الذى بذله هذا العبقرى؟ يبقى كل شيء أو لا يبقى شيء كما تشاءون. لا يبقى شيء من عمل ديكارت ويبقى كل شيء من روحه.

لا يبقى شيء يذكر من الميتافيزيقا، وقد لحقت أدلته على وجود الله أدلة أرسطو والقديس توما فى عالم الأوهام. ومع ذلك فإن الاكتشاف الديكارتى الكبير، اكتشاف تقدم اللامتناهى عند العقل، باق من الحق أن الفكر يتضمن اللامتناهى وأن كل فكر متناه فهو لا يستطيع أن يدرك ذاته إلا بفضل فكرة لا متناهية، وأن الفكر حر ومستقبل.

ولكن شيئًا لم يبق من العلم الطبيعى. وقد استطاع بعضهم أن يكتب منذ نحو عشرين سنة أن العلم لا يتبع الطريق الذى رسمه لنا ديكارت. كان هذا القول صحيحًا منذ عشرين سنة، أما اليوم فهو أقل صحة بكثير. أجل إن العلم الطبيعى الحاضر كما نجده عند أمثال أينشتاين ودى بروبل لا يردد بحال العلم الطبيعى الذى نجده فى كتاب " مبادئ الفلسفة" لديكارت. كما أن ديكارت لم يكن ناقلاً للعلم الطبيعى الذى نجده فى كتاب "تيماوس" لأفلاطون ومع ذلك فإن التاريخ يعتبر العلم الطبيعى الذى وضعه ديكارت ثأرا لأفلاطون وكذلك العلم الطبيعى الذى وضعه أينتشتاين فهو ثأر لديكارت، والواقع أن العلم الطبيعى الحاضر الذى يرد الوجود إلى الهندسة، إنما يسعى إلى تحقيق ما كان لديكارت وأفلاطون من حلم قديم، بل يحققه إلى حد ما.

وإنما استطاع العلم أن يخرج من المأزق بفضل إجراء ديكارتى، أى بالرجوع على ذاته ونقد مبادئه وامتحانها بالشك من جديد. ليس علمنا الطبيعى علم ديكارت، ولكنه ديكارتى أكثر منه، إن ديكارتى أكثر مما كان فى أى وقت آخر.

أجل لم يستطع منهج ديكارت؛ منهج الأفكار الواضحة البسيطة؛ أن يوفر للإنسان طمأنينة اليقين التى كان ديكارت يرجو أن يمنحه إياها؛ ولم يستطيع أن يعيد بناء الوجود كاملاً. إن الوجود أغنى مما ظن ديكارت. ليس الوجود قاصرًا على الامتداد والحركة؛ وليس منبسطا على سطح. هذا محقق؛ ولذلك كثيرًا ما تؤخذ علينا نزعتنا الديكارتية وكثيرًا ما يقال لنا إن طلبنا الوضوح والجلاء يؤدى بنا إلى الخطأ وإلى إنكار ما فى الحياة من قوى مضطربة غامضة عميقة. ويقال لنا أيضًا إنا بشغفنا بالتحليل النقدى وإصرارنا على الشك فى كل شىء نحرم الإنسان أعظم خيراته، نحرمه الطمأنينة واليقين.

هذا حق؛ إن منهج ديكارت منهج قلق وجهد؛ وإن طلب الوضوح أمر شاق؛ وهو أطول مما ظن ديكارت من حيث إنه لا يقف عند حد. هو يهدم التقاليد والمعتقدات الموروثة وأصنام فكرنا. ولكن هذا هو الثمن الذى نؤديه لإدراك الحق.

نعم إن الحياة أشد تعقيدًا من صيغة جبرية، ولكن هل نحن ملزمون بالإذعان لقواها العميقة الغامضة؟ أم على العكس الواجب علينا أن نفهمها وأن نفيض عليها نورًا وعقلاً ونرفعها إلى مستوى العقل؟

أعتقد أنا إنه ما من زمن كان أنسب لرسالة ديكارت من اليوم، أى من عصر أنكر فيه الفكر الإنسانى قمته وكرامته وأعلن أنه مجرد صورة للمجتمع أو مجرد وظيفة للحياة؛ عصر عاد العالم فيه إلى القلق فرأينا الإنسان يطلب بكل ثمن يقينا جديدًا يشتريه مغتبطًا بحريته وحرية عقله، عصر تجددت فيها الأساطير وقامت سلطات معصومة فوجب علينا أكثر من أى وقت مضى الطاعة لوصية ديكارت التى تحظر علينا أن نسلم إلا ما نرى بوضوح أنه حق؛ والأمانة لرسالة ديكارت التى إذ تعلن ما للعقل والحقيقة من قيمة عظمى تحظر علينا الإذعان لسلطان مهما يكن ما خلا العقل والحقيقة.

المراجعة اللغوية: أمل عبد الفتاح
الإشراف الفني: حسن كامل

UNIVERSITÉ ÉGYPTIENNE

FACULTÉ DES LETTRES

TROIS LEÇONS

SUR

DESCARTES

PAR

ALEXANDRE KOYRÉ

Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université Égyptienne

Avant-propos

Les pages qui suivent contiennent le texte de trois conférences publiques faites à la Faculté des Lettres de l'Université Égyptienne à l'occasion du troisième centenaire du *Discours de la Méthode*.

Je les publie *telles qu'elles ont été prononcées*.

A. Koyré

I

Le monde incertain

Mesdames, Messieurs.

Nous nous sommes réunis ici aujourd'hui pour commémorer et pour fêter ensemble le troisième centenaire d'une grande date littéraire : la parution du *Discours de la Méthode*, un des livres les plus étonnants de la littérature philosophique, un livre dont la publication fut un grand événement spirituel, l'expression d'une véritable révolution intellectuelle dont tous nous sommes, plus ou moins, les héritiers.

Trois siècles—et quels siècles !—nous séparent de Descartes, et du *Discours de la Méthode*. Trois siècles, c'est très long. Très long pour l'histoire, pour la science, pour la technique. Très long pour la vie. Et c'est très peu pour la pensée philosophique. La philosophie, avouons-le franchement, fait peu de " progrès ". Elle s'occupe de choses très simples, toutes simples. Elle s'occupe de l'être, de la connaissance, de l'homme. Choses simples, et toujours actuelles. Aussi les réponses données par les grands philosophes à ces questions si simples restent-elles intéressantes, instructives, importantes pendant des siècles, et même pendant des milliers d'années. Le *présent*, *l'actualité* philosophiques s'étendent aussi loin que la philosophie elle-même. Et peut-être n'y a-t-il pas aujourd'hui de pensée philosophique plus *actuelle* que celle de Descartes. Si ce n'est la pensée de Platon.

Mais laissons Platon. Nous le retrouverons d'ailleurs chemin faisant. C'est de Descartes, et du *Discours de la Méthode* que j'ai l'intention de vous parler aujourd'hui.

Le *Discours de la Méthode*, Mesdames et Messieurs, nous le connaissons tous; nous l'avons tous lu. Notre mémoire est remplie de ses phrases nonchalantes et charmantes, pleines de bonhomie, d'ironie et de sagesse.

Pleines aussi de "bon sens", de ce "bon sens" qui, n'en déplaise à Descartes, ou, plus exactement, conformément à Descartes, est la chose la plus rare et la plus précieuse au monde.

Nous nous souvenons que "le bon sens est la chose la mieux repartie dans le monde, car chacun pense en être si bien pourvu que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont pas coutume d'en désirer plus qu'ils n'en ont". Nous avons bien goûté l'ironie de cette démonstration. Nous savons que la chose importante "n'est pas d'avoir l'esprit bon, mais de l'employer bien", et nous nous sommes tous demandés comment c'était possible. Nous nous rappelons qu'il faut être ferme et résolu dans l'action..."imitant en cela les voyageurs qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant... mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers le même costé... car par ce moyen, s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront toujours quelque part où vraisemblablement ils seront mieux qu'au milieu d'une forêt"; que "la lecture des bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés", et qu'on "ne saurait imaginer rien d'aussi étrange et d'aussi peu croyable qu'il n'ait été dit par quelqu'un des philosophes"...

En outre, depuis trois siècles nous sommes tous, directement ou indirectement, nourris de la pensée cartésienne, puisque, depuis trois siècles justement, toute la pensée européenne, toute la pensée philosophique du moins, s'oriente et se détermine par rapport à Descartes. Aussi nous est-il extrêmement difficile de nous rendre compte de l'importance et de la nouveauté de l'œuvre de Descartes: une des plus profondes révolutions intellectuelles, et même spirituelles, que l'humanité ait connue, conquête décisive de l'esprit par lui-même, victoire décisive sur la route dure et ardue qui mène l'homme vers la libération spirituelle, vers la liberté de la raison et de la vérité. Encore plus difficile, sinon entièrement impossible, est-il de

nous imaginer l'impression produite par le *Discours* sur ceux qui le lisaient—il y a trois siècles—, pour la première fois.

Trois siècles, encore une fois, c'est beaucoup. Et bien que les problèmes philosophiques soient, en fait, éternels, il n'en reste pas moins vrai que les intérêts spirituels des contemporains de Descartes différaient profondément de nos intérêts spirituels à nous. Aussi ce qu'ils cherchaient dans ce livre était-il tout autre chose que ce que nous y cherchons.

D'ailleurs, le *Discours de la Méthode,* tel qu'ils l'avaient en main, tel qu'il sortit des presses de Jean Maire, à Leiden, le 5 juin de l'année 1637, était bien différent de celui que nous lisons aujourd'hui. Ou, si vous préférez, le *Discours de la Méthode* était pour eux tout autre chose qu'il n'est pour nous.

Pour nous, le *Discours de la Méthode* est un charmant petit livre qui contient surtout et avant tout une autobiographie spirituelle de Descartes; les fameuses quatre règles dont nous ne savons que faire et dont nous retenons notamment les passages sur les " idées claires et distinctes," nous enjoignant de ne tenir pour vrai que ce que nous voyons évidemment être tel, et de conduire nos idées par ordre, en commençant par les choses les plus simples et les plus faciles; une petite esquisse de morale, assez stoïcienne et passablement conformiste; un petit traité de métaphysique, fort abstrus, avec le fameux "je pense, donc je suis" et un exposé—passionnant pour l'historien, mais fort ennuyeux pour l'honnête homme de nos jours—de recherches scientifiques faites et à faire. Nous savons, sans doute, que le *Discours* possédait, en outre, un appendice: trois Essais: *Dioptrique, Météores, Géométrie.* Nous ne les lisons plus jamais. Nos éditions courantes, d'ailleurs, ne les donnent pas.

Pour les contemporains de Descartes, c'était tout autre chose. Le *Discours de la Méthode,* ou, pour l'appeler de son titre exact, le *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans*

les sciences, plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, qui sont les Essais de cette méthode, était un gros livre—527 pages in 4°—qui contenait trois traités scientifiques d'une nouveauté surprenante et d'un intérêt capital: la *Dioptrique,* c'est-à-dire, un traité d'optique comprenant notamment une théorie de la réfraction de la lumière et une étude de ces nouveaux instruments—le télescope, la lunette d'approche—qui venaient de transformer notre connaissance de l'Univers; les *Météores,* c'est-à-dire,une étude des phénomènes célestes, ou plus exactement, atmosphériques: les nuages, la pluie et la grèle, l'arc-en-ciel et les parhélies expliqués par les moyens les plus simples et les plus naturels—les plus étranges aussi du point de vue de l'époque— : le mouvement de la matière qui remplit l'espace, la réfraction de la lumière dans les gouttes de la pluie. Enfin, la *Géométrie*, c'est-à-dire un traité d'algèbre qui bouleversait la conception reçue des sciences mathématiques en établissant une communauté entre des domaines aussi différents que ceux de l'espace—quantité continue—, et du nombre—quantité discrète. Cette *Géométrie* apportait une théorie générale des équations avec une notation nouvelle—celle même que nous employons encore—et, entre autres choses, une solution élégante du célèbre problème de Pappus. En outre, le livre contenait, composée et même paginée à part, une bien longue préface; le *Discours* proprement dit qui, en dehors d'un exposé et d'un programme de recherches scientifiques extrêmement suggestif, offrait une esquisse métaphysique fort curieuse et hardie, un petit traité de méthode et enfin, une autobiographie spirituelle de l'auteur.

Pour les contemporains de Descartes, et pour Descartes lui-même, le *Discours de la Méthode*—introduction à une science nouvelle, annonce d'une révolution intellectuelle dont une révolution scientifique sera le fruit—est une *préface.* Nous l'avons oublié. Non sans raison enas doute, puisque les *Essais* ou traités purement scientifiques que contenait le volume sont irrémédiablement dépassés, vieillis, périmés, tandis que

le *Discours* garde encore sa fraîcheur. Je tiens cependant à vous le rappeler aujourd'hui. C'est que c'est aux *Essais* que le *Discours*-préface a dû sa fortune, son influence et son retentissement.

Les traités de méthode n'étaient pas rares à l'époque cartésienne. Et le dernier en date, le *Novum Organum* de Bacon, apportait, lui aussi, une "méthode" nouvelle. Une méthode conduisant à une science nouvelle, science active, " opérative," opposée par là même à la science purement contemplative du passé. Cette science nouvelle, qui devait transformer la condition humaine et faire de l'homme le " maître et possesseur de la nature", Descartes l'annonçait également. Mais il ne se bornait pas à l'annonce: cette science nouvelle, il l'apportait, il nous donnait des résultats. Sa " méthode " n'était pas développée dans l'abstrait: elle résumait, formulait, codifiait, un usage réellement éprouvé. Et c'est l'usage, l'application concrète, qui en démontrait la valeur et, à son tour, permettait *seul* de comprendre le sens vrai et profond des règles assez vagues et banales que donnait le *Discours*.

Qui donc, en effet, a jamais mis en doute que le philosophe, *en tant que tel*, ne devait se soumettre qu'à la seule évidence de la raison ? Et qui donc—jusqu'à nos jours du moins—a jamais nié la valeur supérieure de l'idée claire sur l'obscure? Personne. Comme personne n'a jamais contesté la valeur de l'ordre, et la nécessité de commencer par les choses les plus simples, et les plus faciles, et non, inversement, par les plus difficiles et les plus compliquées. Ce sont là des lieux communs de la philosophie. Mais quelle est cette *clarté* que nous devons rechercher ? Quel est cet *ordre* que nous devons suivre ? Quelles sont ces *choses simples et faciles* par lesquelles il nous faut commencer ?

C'est dans la réponse à ces questions-là que consiste la réforme cartésienne. Et cette réponse—véritable révolution—ce n'est pas dans le *Discours* seul, c'est dans les *Essais* qu'il nous faut la chercher.

La parution du *Discours de la Méthode* a fait pas mal de bruit parmi les doctes. A cause de son contenu,

sans doute. Mais aussi à cause de l'auteur. Le nom de celui-ci n'apparaissait pas, il est vrai, sur la page de garde: Descartes se présentait au public gardant un anonymat orgueilleux. Mais les initiés, c'est-à-dire tous les membres de la République des Lettres, étaient bien au courant. Tout le monde savait qu'il s'agissait de Descartes.

Descartes, en 1637, n'était pas, sans doute, ce qu'il deviendra peu d'années plus tard : le grand, le célèbre philosophe, le premier esprit de son temps. On ne parlait pas encore tourbillons dans les ruelles et on ne discutait pas matière subtile dans les salons. Il n'était, cependant, rien moins qu'un inconnu. Le monde littéraire et savant était plus petit. On se connaissait davantage. Descartes avait vécu à Paris, avait fréquenté les milieux scientifiques, et l'on s'y souvenait encore du petit homme désagréable et bizarre—il ne supportait pas la contradiction, se levait tard et détestait les visites—que l'on pouvait rencontrer chez Mersenne, chez Bérulle, chez Gibieuf. On savait qu'il avait brusquement quitté Paris pour s'enterrer dans quelque petit trou de Hollande. Mais il était resté en rapports épistolaires avec Mersenne, cette boîte à lettres du monde savant, selon l'épithète peu aimable de Huygens, (qui ne l'aimait pas), ou, si l'on préfère, ce procureur général de la République des Lettres, comme l'avait, plus gentiment, appelé Hobbes, qui lui devait beaucoup. Et le Père Mersenne était le dernier homme à garder quelque chose pour lui seul. Surtout une nouvelle. Ou une lettre. Aussi celles de Descartes circulaient-elles dans toute la France, de Rennes à Toulouse et de Marseille à Dijon. Et tout le monde savait que Descartes était un grand savant et un grand philosophe, qu'il préparait un *Monde* ou *Traité de Lumière*, qu'il était partisan du mouvement de la terre, qu'il avait promis à Balzac l'histoire de son esprit. Aussi l'attendait on avec impatience.

Le *Discours de la Méthode* n'a certes pas déçu les attentes. La partie scientifique de l'ouvrage était

vraiment très belle, très originale, très neuve. Aussi se disputera-t-on ferme à son sujet: les savants et les mathématiciens de l'époque, Fermat et Roberval, Frenicle et Desargues, Beaugrand et Mydorge, objectent, discutent, comparent, se lancent des problèmes, des défis et des invectives; une polémique épistolaire se développe. Le tout pour la plus grande joie de Mersene: cette âme douce et candide n'aimait rien tant qu'une bonne bagarre littéraire.

La *Préface*—notre *Discours*—provoqua, elle aussi, un très vif intérêt. Et même un certain étonnement.

Encore une fois, Mesdames et Messieurs, nous avons trop l'habitude du *Discours*. Nous sommes trop accoutumés à y voir un grand philosophe nous raconter l'histoire de sa vie spirituelle. Cela nous paraît naturel et normal. Et nous ne voyons pas combien, au contraire, c'est insolite, inouï, surprenant.

Qu'un savant, ou qu'un philosophe, ayant fait quelques belles découvertes, nous expose les voies et moyens, les méthodes, qui lui ont permis de les obtenir: c'est tout à fait naturel et normal. Qu'un savant, ou un philosophe, ayant découvert une méthode de recherches nouvelle, nous l'expose et nous donne, en outre, quelques exemples—échantillons—de sa puissance, de sa valeur, cela aussi est tout à fait naturel et normal. Mais qu'il nous conte, à ce propos, sa biographie? Voilà qui serait surprenant.

Voyons-nous Einstein, ou M. de Broglie, nous raconter leur vie—même leur vie spirituelle—avant de nous exposer la théorie de la relativité, ou la physique des quanta? Non, n'est-ce pas? Or, Descartes le fait, Pourquoi donc se croit-il obligé de le faire? Pourquoi se confesse-t-il à nous? Descartes, il est vrai, nous le dit. Mais les raisons qu'il nous donne ne me paraissent pas être les vraies.

Que nous dit-il, en effet? Qu'il a eu la chance de découvrir une "méthode" qui lui avait permis de faire de grands progrès dans l'étude des sciences et qu'il l'expose afin que ses lecteurs puissent en tirer profit.

D'ailleurs, voici le texte: "J'ai eu beaucoup d'heur de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une *Méthode* par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degré ma connaissance et la mener au plus haut point auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre; j'ai déjà recueilli de tels fruits, qu'encore qu'au jugement que je fais de moi-même, je tâche toujours de pencher du côté de la défiance, plutôt que vers celui de la présomption; et que, regardant d'un œil de philosophe les diverses actions et entreprises de tous les hommes, il n'y en ait quasi aucune qui ne me semble vaine et inutile; je ne laisse pas de recevoir une extrême satisfaction des progrès que je pense déjà avoir fait dans la recherche de la vérité et de concevoir de telles espérances pour l'avenir que si, entre les occupations des hommes purement hommes il y en a quelqu'une qui soit solidement bonne et importante, j'ose croire que c'est celle que j'ai choisie". Mais, après tout, il a pu se tromper et "prendre du cuivre et du verre pour du diamant et de l'or". Aussi, nous dit-il: "Mon dessein n'est-il pas d'enseigner ici la Méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne... ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou si vous aimez mieux, comme une fable, en laquelle parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre". Et Descartes ajoute: " J'espère qu'il [cet écrit] sera utile à quelques-uns sans être nuisible à personne, et que tous me sauront gré de ma franchise..."

Quelle modestie touchante et charmante!

Or, s'il est certain que la sollicitude, que le désir de venir en aide à ses contemporains, à l'humanité tout entière, est un des motifs les plus puissants, et le plus souvent méconnu, de l'activité philosophique de Descartes—n'est-ce pas une loi, et même la loi suprême de la morale, cette morale de la *générosité* que nous

enseigne Descartes "qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien de tous les hommes" ?—s'il est exact que la découverte de la "méthode" fut considérée par lui comme une "chance", si ce n'est comme une grâce, il n'en reste pas moins vrai que la modestie n'a jamais été le défaut principal de Descartes, de cet homme qui n'a jamais cru avoir appris, et même pouvoir apprendre, quoi que ce soit chez quiconque, de cet homme qui s'était proposé de refaire, à lui seul, le système du monde, et de remplacer Aristote dans les écoles de la chrétienté.

Quant aux raisons qu'il allègue, paraissent-elles vraiment suffisantes ? J'ai déjà dit que je n'en croyais rien.

On m'accusera peut-être du crime de lèse-majesté cartésienne; on me dira, sans doute, que Descartes, après tout, savait mieux que quiconque ce qu'il faisait, et pourquoi; qu'il était même le seul à vraiment le savoir. Sans doute. Mais Descartes est un homme prudent et secret, qui pense à ce qu'il dit et ne dit pas ce qu'il pense; ou du moins, pas *tout* ce qu'il pense. N'a-t-il pas écrit à Mersenne, l'un des deux ou trois hommes en qui il avait pleine confiance: *larvatus prodeo*, je m'avance masqué ?

Ne lui en veuillons pas de prendre des précautions. L'aventure de Galilée est encore toute récente; et Descartes n'a nulle envie de la voir se renouveler à ses dépens. Or, le message qu'il apporte au monde est bien plus dangereux—et Descartes s'en rend compte—que celui du mathématicien florentin. La science nouvelle, cette science dont les *Essais* nous apportent des échantillons, ne se contente pas de chasser l'homme, et la terre, du centre du Cosmos: ce Cosmos, elle le brise, le détruit en ouvrant à sa place l'immensité sans bornes de l'espace infini; et quant à la *Méthode*, entreprise de révision systématique et critique de *toutes* nos idées, qui *toutes* sont appelées par elle à se justifier devant le tribunal de la raison, Descartes a beau vouloir —très sincèrement, sans doute—, en restreindre la

portée, a beau nous assurer qu'il n'a jamais voulu faire autre chose que de réformer ses idées à lui, avec lesquelles après tout il est libre de faire ce qui lui plaît : il ne peut pas ne pas se rendre compte qu'il vient de mettre au point la plus formidable machine de guerre—guerre contre l'autorité et la tradition—que l'homme ait jamais possédée. Et que les humeurs "brouillonnes et inquiètes" ne tiendront aucun compte de ses restrictions à lui, Descartes, et que, s'emparant de l'arme qu'il vient de forger, elles ne s'arrêteront ni devant l'autorité de l'Église, ni devant la réalité de l'État: deux valeurs traditionnelles qu'il aurait bien voulu mettre à l'abri. Aussi n'avons-nous pas à tabler sur la "franchise" de Descartes; il l'affiche, d'ailleurs, un peu trop.

Alors, le problème reste entier. Pourquoi se raconte-t-il à nous? Problème grave et qui touche au fond même de la pensée de Descartes.

Je crois, pour ma part, qu'il le fait pour des raisons très profondes. Exactement contraires, au surplus, à celles, très légères, qu'il nous donne. Celles-ci impliqueraient, en effet, que la méthode cartésienne, cette méthode que (selon le titre primitif du *Discours*) Descartes déclare être capable "d'amener la nature humaine à son plus haut degré de perfection" n'aurait qu'une valeur strictement personnelle, subjective, individuelle. Bonne pour l'un, elle ne le serait pas pour un autre! Or, rien n'est moins cartésien que tout cela. Elles impliqueraient ensuite que, dans cette méthode, chacun peut choisir ce qui lui plaît. Prendre une chose et laisser tomber une autre. Rien, encore une fois, n'est moins cartésien. La méthode, méthode du doute et des idées claires, forme un bloc dont on ne peut rien distraire. Et elle est *la méthode*, c'est-à-dire *la voie*, la seule voie qui puisse nous libérer de l'erreur et nous conduire à la connaissance de la vérité.

Oui, sans doute, la *Méthode* de Descartes n'est pas d'une application universelle. La voie qu'il a suivie n'est pas bonne pour tout le monde, et Descartes ne la

propose pas comme un modèle que tout le monde devrait imiter. C'est qu'elle est très pénible, très longue, très dangereuse; et n'est profitable qu'à ceux qui ont la force nécessaire pour la suivre jusqu'au bout. Pour tous les autres, pour tous ceux qui "se croyant plus habiles qu'ils ne sont, ne se peuvent empêcher de précipiter leurs jugements ni avoir assez de patience pour conduire par ordre toutes leurs pensées"... ainsi que pour tous ceux "qui, ayant assez de raison, ou de modestie, pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits, doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres qu'en chercher eux-mêmes des meilleures", l'exemple cartésien ne convient aucunement. Il ne pourrait que leur nuire, car "s'ils avaient une fois pris la liberté de douter des principes qu'ils ont reçus et de s'écarter du chemin commun, jamais ils ne pourraient tenir le sentier qu'il faut prendre pour aller tout droit, et demeureraient égarés toute leur vie". Or, "le monde n'est quasi composé que de ces deux sortes d'esprits..." Ce n'est pas pour eux, ce n'est pas pour la foule qu'écrit Descartes; mais pour ceux qui auront les forces nécessaires, et qui pourront le suivre jusqu'au bout. Ce n'est pas pour la foule, non plus, que saint Augustin écrivait son histoire: l'histoire de sa conversion vers Dieu. Et si dans le *Discours*, ces *Confessions* cartésiennes, Descartes nous raconte l'histoire de sa vie spirituelle, l'histoire de sa conversion vers l'Esprit, ce n'est pas, sans doute, pour nous la faire connaître dans ce qu'elle a d'individuel, de personnel, de singulier. Il nous la raconte, au contraire, pour nous faire faire un retour sur nous-mêmes, pour nous faire voir dans cette histoire individuelle, personnelle, le résumé, l'expression de la situation *essentielle* de l'homme de son temps. Et pour nous amener à accomplir, avec lui, les actes *essentiels* qui seuls permettent à l'homme de surmonter et de vaincre le mal de son temps.

***

Ce mal de son temps, cette situation essentielle, on peut les formuler en deux mots: *incertitude* et *désarroi*.

États d'âme qui s'expliquent, d'ailleurs, facilement par l'histoire de l'époque qui précède Descartes. Le XVI^e siècle fut une époque d'une importance capitale dans l'histoire de l'humanité, une époque d'un enrichissement formidable de la pensée, et d'une transformation profonde de l'attitude spirituelle de l'homme; une époque possédée d'une véritable passion de la découverte: découverte dans l'espace et découverte dans le temps; passion pour le nouveau, et passion pour l'ancien. Ses érudits ont exhumé tous les textes enfouis dans les vieilles bibliothèques monastiques; ils ont tout lu, tout étudié, tout édité. Ils ont fait revivre toutes les doctrines oubliées des vieux philosophes de la Grèce et de l'Orient: Platon et Plotin, le stoïcisme et l'épicurisme, le scepticisme et le pythagorisme, et l'hermétisme et la cabbale. Ses savants ont essayé de fonder une science nouvelle, une physique nouvelle, et une nouvelle astronomie; ses voyageurs et ses aventuriers ont sillonné les continents et les mers, et les récits de leurs voyages aboutissaient à une géographie nouvelle, à une nouvelle ethnographie.

Élargissement prodigieux de l'image historique, géographique, scientifique de l'homme et du monde. Bouillonnement confus et fécond d'idées nouvelles et d'idées renouvelées. Renaissance d'un monde oublié et naissance d'un monde nouveau. Mais aussi: critique, ébranlement et enfin dissolution et même destruction et mort progressive des anciennes croyances, des anciennes conceptions, des anciennes vérités traditionnelles qui donnaient à l'homme la certitude du savoir et la sécurité de l'action. L'un, d'ailleurs, ne va pas sans l'autre: la pensée humaine est, le plus souvent, polémique. Et les vérités nouvelles s'établissent, le plus souvent, sur le tombeau des anciennes vérités.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de cette thèse générale, elle est vraie pour le XVI^e siècle. Il a tout démoli, tout détruit: l'unité politique, religieuse, spirituelle de

l'Europe. La certitude de la science, et celle de la foi; l'autorité de la Bible et celle d'Aristote; le prestige de l'Église, et celui de l'Etat.

Un amas de richesses et un amas de décombres: tel est le résultat de cette activité prodigieuse et brouillonne, qui a tout démoli et n'a rien su construire, ou, du moins, rien achever. Aussi, privé de ses normes traditionnelles de jugement et de choix, l'homme se sent-il perdu dans un monde devenu incertain. Monde où rien n'est sûr. Et où tout est possible.

Or petit à petit, le doute se fait jour. Car si tout est possible, c'est que rien n'est vrai. Et si rien n'est sûr, l'erreur seule est certaine.

Ce n'est pas moi, M. et M., qui tire cette conclusion désabusée de l'effort magnifique de la Renaissance. Trois hommes, trois contemporains l'ont tirée avant moi: Agrippa, Sanchez et Montaigne.

Dès 1527, après avoir passé en revue tous les domaines du savoir humain, Agrippa proclame *l'incertitude et la vanité des sciences*. En 1562, après avoir soumis à l'examen critique l'humaine faculté de connaître, Sanchez réitère, et même aggrave le jugement: *On ne sait rien*. On ne peut rien connaître. Ni le monde; *ni soi-même*. Enfin, Montaigne achève, et tire le bilan: l'homme ne sait rien; parce que l'homme *n'est* rien.

Le cas de Montaigne est tout particulièrement instructif et curieux: le grand destructeur ne l'est, en fait, qu'à son corps défendant. Ce qu'il voulait démolir, ce n'était, tout d'abord, que la superstition, la prévention et l'erreur, le fanatisme de l'opinion particulière qui se donne pour vraie et se croit telle sans raison. Ce n'est pas de sa faute si sa critique lui laisse les mains vides: en fait, tout n'est qu'" opinion " dans un monde incertain.

Montaigne tente alors la manœuvre socratique, la manœuvre classique de la philosophie aux abois.

Car la philosophie essaie toujours de nous donner une réponse à la double question: "qu'est-ce qui est ?"

et "que suis-je ?" ou, si l'on préfère : "où suis-je ?" et "que suis-je ?," moi qui me pose cette question. Aux époques heureuses, classiques, elle commence par ce qui est, par le Monde, le Cosmos ; et c'est à partir du Cosmos qu'elle essaye de répondre à la question "que suis-je ?" en recherchant le lieu, la place que l'homme occupe dans "la grande chaîne de l'être," dans l'ordre hiérarchique du réel. Mais aux époques " critiques," époques de crise, où l'Etre, le Monde, le Cosmos devient incertain, se désagrège et s'en va en lambeaux, la philosophie se tourne vers l'homme ; elle commence alors par " que suis-je ?" ; elle interroge celui qui pose les questions.

C'est justement ce que fait Montaigne. Abandonnant le monde extérieur (objet incertain de l'opinion incertaine), il essaie de se replier sur lui-même et de trouver en lui-même le fondement de la certitude, les principes fermes du jugement ; du jugement, c'est-à-dire, du *discernement du vrai et du faux.*

Voilà la raison pour laquelle il s'étudie, se décrit, s'analyse, s'épluche : dans son être psychique " ondoyant et divers " il cherche le noyau ferme et solide pour y appuyer la norme du jugement. Une fois de plus, ce n'est pas de sa faute si, là encore, il ne trouve rien. Rien que l'incertitude et le vide. Rien que finitude et mortalité.

Devant ce vide, que fera donc Montaigne ? Il ne fera rien du tout. Il admet son échec. Il s'accepte tel qu'il est, tel que son analyse l'à révélé à lui-même.

Que faire, d'ailleurs, là où il n'y a rien à faire, sinon renoncer à l'espoir impossible, s'accommoder, accepter ce qui est ? Revenir en arrière, se révolter dans un élan de désespoir, essayer de recoudre le voile de l'illusion que l'on a déchiré ? Pour cela Montaigne est trop honnête, trop viril, trop lucide. Les *Essais* ne sont pas un *traité du désespoir.* Ils sont un *traité du renoncement.*

Le scepticisme, toutefois, n'est pas une attitude viable. A la longue, il est intolérable. Ne nous y trompons pas : " le mol oreiller du doute " est très dur. L'homme ne peut pas renoncer définitivement, sans

espoir, à la certitude, à l'" assurance du jugement "
comme le dit Descartes. Il en a besoin pour vivre. Pour se diriger dans la vie. Aussi, dès la fin du XVIe siècle, un mouvement de réaction se dessine-t-il : P. Charron, Bacon et Descartes: la foi, l'expérience, la raison.

***

Pierre Charron, à vrai dire, n'a rien à opposer à Montaigne. Sauf le fait que la situation révélée par lui est, au sens propre du terme, insupportable, et nous conduit au désespoir. Si la raison ne peut pas nous sauver, tant pis pour elle ! Ou tant mieux: il nous reste la foi.

La critique sceptique, la critique de Montaigne a sans doute sapé les bases de la théologie scolaire, de l'apologétique traditionnelle, des preuves habituelles de la vérité religieuse. Mais, objecte Charron, la critique sceptique se détruit elle-même. Les preuves *pour* ne valent rien, sans doute. Les preuves *contre*, non plus. Ainssi en face de *l'incertitude de la raison naturelle* Charron dresse la *certitude surnaturelle* de la foi.

Le fidéisme sceptique de Charron eut, il faut l'avouer, fort peu de succès. Cela se comprend: " le sentiment religieux" est une chose assez inconnue à son époque. Le Dieu du siècle n'est pas un Dieu *senti*— Pascal ne l'avait pas inventé encore—, c'est un Dieu *prouvé*. Or, ainsi que plus tard le dira Descartes dans son *Epistre aux Docteurs de la Sorbonne*, "quoi qu'il soit absolument vrai qu'il faut croire en Dieu parce qu'il est ainsi enseigné dans les Saintes Ecritures et d'autre part, qu'il faut croire les Saintes Ecritures parce qu'elles viennent de Dieu... on ne saurait néanmoins proposer cela aux infidèles [c'est-à-dire aux sceptiques et aux libertins] qui pourraient s'imaginer que l'on commet en cecy la faute que les Logiciens nomment un cercle". Aussi la *Sagesse* de Charron n'arrête-t-elle

pas le mouvement sceptique: au contraire, elle en devient le bréviaire.

Charron est un homme d'Eglise. Bacon est un homme d'État. Ce qui le préoccupe, lui, ce n'est pas la certitude religieuse, le destin éternel de l'homme dans l'au-delà: c'est le *progrès* des sciences et des inventions utiles, la destinée temporelle de l'homme ici-bas. Ce n'est pas à la béatitude qu'il aspire: c'est au bien-être. Aussi n'est ce pas dans le passé mais dans l'avenir qu'il cherche un remède aux maux du présent.

La critique du sceptique, Bacon l'accepte; nul mieux que lui n'a classé les erreurs humaines; nul mieux que lui n'en a dévoilé l'origine, naturelle et sociale à la fois. Nul, moins que lui, n'a confiance dans les forces spontanées et propres de la raison.

La raison—la raison théorique—est, sans doute, malade, impuissante, encombrée de chimères et d'erreurs. Bacon en prend son parti. Ce qui lui importe, ce qui, selon lui, importe à l'homme, ce n'est pas la *théorie*, la *spéculation*, mais *l'action*, parce que l'homme est *agent* avant d'être *pensée*. Aussi c'est dans l'action, la pratique, l'expérience que se trouvent, pour l'homme, les bases sûres et certaines du savoir. La raison théorique est la folle du logis. Elle s'égare dès qu'elle quitte l'expérience. Aussi ce qu'il faut, c'est ne pas la laisser errer à sa guise; il faut l'alourdir, l'entraver par des règles nombreuses et précises, la ramener de force au sol ferme de l'usage empirique.

L'expérience—voilà le remède de Bacon. Le *Novum Organum* n'a pas d'autre but: à l'*incertitude de la* raison livrée à elle-même opposer la *certitude* de l'expérience ordonnée.

Bacon croit avoir réussi, et le livre flamboyant sur le *Progrès et la Dignité des Sciences* répond, même par le titre, au livre désabusé d'Agrippa.

La solution de Bacon a eu un succès énorme. Succès purement littéraire, d'ailleurs. Car cette science nouvelle—science active, empirique et pratique—dont ses

livres annonçaient l'avènement, il ne l'avait point faite. Et personne ne l'a faite après lui. Pour cette simple raison que c'était impossible. L'empirisme pur ne nous mène à rien. Pas même à l'expérience. Car toute expérience suppose une théorie préalable. Question posée à la nature, l'expérience implique un langage dans lequel on la pose. Et c'est parce qu'elle ne l'a pas compris et qu'elle a voulu "suivre l'ordre des choses et non celui des raisons" ainsi que l'a dit Descartes, que la réforme baconienne a été un échec. C'est parce qu'elle l'a compris, et a suivi la marche inverse, que la révolution cartésienne, qui libère la raison au lieu de l'entraver, a été un succès.

***

Je vous ai imposé, Mesdames et Messieurs, cette longue digression historique parce qu'elle m'a semblé absolument nécessaire pour fixer la place historique du *Discours*, l'arrière-plan sur lequel il faut le projeter pour pouvoir le comprendre. Je crois, en effet, que l'on comprend mal le *Discours*, et même Descartes, si l'on ne voit pas s'étendre sur eux l'ombre puissante de Montaigne. Les adversaires de Descartes, c'est sans doute Aristote, et la scolastique. Ce ne sont pas, toutefois, les seuls adversaires de Descartes, ainsi qu'on l'a dit trop souvent, ainsi que jadis je l'ai dit moi-même, (ceux-ci, il s'agit de les remplacer et non plus de les combattre): l'adversaire, c'est aussi et peut-être surtout, Montaigne. Or, Montaigne est en même temps le maître véritable de Descartes.

L'œuvre destructive et libératrice de Montaigne—la lutte contre les "superstitions", les "préventions", les "préjugés", la fausse rationalité scolastique—Descartes la prolonge et la mène jusqu'au bout. Le doute transformé en méthode, appuyé à la certitude de la vérité reconquise, devient entre ses mains une pierre de touche, un puissant instrument de *critique*, un moyen

du *discernement du vrai et du faux*. L'inversion socratique, le repliement sur soi-même—Descartes suit Montaigne, le dépasse et pousse l'analyse jusqu'au bout. L'attitude sceptique de Montaigne—Descartes la combat, la poussant, elle aussi, jusqu'au bout.

C'est dans cela, dans ce radicalisme inflexible et inerrant de sa pensée—vertu très rare, et qui exige beaucoup plus que de simples qualités intellectuelles, aussi grandes qu'elles soient, vertu qui exige de l'audace, du courage, qui suppose la décision de ne pas se laisser arrêter en route, mais de poursuivre sa voie coûte que coûte, malgré les obstacles, malgré les absurdités apparentes—c'est en cela que gît la grandeur de Descartes.

Et parce qu'il est partout allé jusqu'au bout, il a pu se sauver du labyrinthe de l'erreur et du doute, et là où Montaigne n'avait rien pu trouver, rien que vide et finitude, il a pu, lui, Descartes, découvrir la clarté de la liberté spirituelle, retrouver la certitude de la vérité intellectuelle et trouver Dieu. C'est là la tâche véritable du *Discours :* se retrouver soi-même et par delà le doute qui ruine l' "opinion rationnelle", montrer le chemin vers la clarté et la certitude de la *connaissance intellectuelle*. Le *Discours* répond aux *Essais*. A l'histoire spirituelle de Montaigne, Descartes oppose la sienne propre. A l'histoire d'une défaite, le récit d'une victoire.

Maintenant nous pouvons aborder le *Discours*, ce *Discours* que l'on pourrait appeler *Itinerarium mentis in veritatem, l'itinéraire de l'esprit vers la vérité*. Mais le temps nous manque aujourd'hui. C'est la prochaine fois seulement que nous pourrons parcourir ensemble la route que Descartes a tracée devant nous.

II

Le Cosmos disparu

Mesdames, Messieurs,

Dans ma première conférence je vous ai tracé une esquisse de l'état spirituel de l'époque de Descartes: l'arrière-plan sur lequel il nous faut projeter le *Discours* pour pouvoir le comprendre. C'est l'étude du *Discours* qui va nous occuper aujourd'hui.

Le *Discours*... j'aimerais bien pouvoir vous le lire en entier; et le commenter page par page; et même phrase par phrase. Ce ne serait pas de trop, tellement elles sont riches et denses ; pleines de substance et de suc. J'aimerais bien... seulement, ce serait l'affaire d'une année. Aussi nous faut-il renoncer à un tel commentaire.

Glissons rapidement sur les pages du début où Descartes nous raconte l'histoire de la première de ses crises spirituelles : crise de jeunesse au sortir de l'école. Crise de *doute* et de *déception.*

Voilà ce qu'il nous dit à peu près : depuis son enfance il a été "nourri aux lettres" ; il a été dans une des meilleures des écoles de la chrétienté : le grand collège jésuite de la Flèche ; il a eu les meilleurs professeurs ; il a été un très bon élève ; il a tout appris ; tout ce qu'on a coutume d'apprendre pour être "reçu au rang des doctes" ; il a lu tous les livres qui ont pu lui tomber dans les mains ; il est maître ès arts ; licencié en droit—et voilà qu'il remarque, à vingt ans, que tout cela ne vaut rien, ou, du moins, pas grand'chose.

Il se sent donc déçu et trompé. On lui avait enseigné qu'il fallait apprendre les lettres et les arts, car "par leur moyen on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie". Il l'a cru. Or, le voilà qui se voit "embarrassé de doutes et d'erreurs" et obligé de reconnaître "qu'il n'y avait

aucune doctrine dans le monde qui fût telle qu'on lui avait auparavant fait espérer".

Les choses qu'on lui avait fait apprendre n'étaient pas, certes, *entièrement* sans valeur. Ainsi : "les langues... sont nécessaires pour l'intelligence des livres anciens... la gentillesse des fables réveille l'esprit... les actions mémorables des histoires le relèvent et... étant lues avec discrétion, elles aident à former le jugement... l'Éloquence a des forces et des beautés incomparables... la poésie a des délicatesses et des douceurs très ravissantes ; les Mathématiques ont des inventions très subtiles... la Théologie enseigne à gagner le ciel... la Philosophie donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses et se faire admirer des moins savants... la Jurisprudence et la Médecine... apportent des honneurs et des richesse à ceux qui les cultivent...". Tout cela, sans doute, n'est pas sans utilité. Mais enfin, on lui avait promis autre chose : on lui avait promis des connaissances claires et certaines ; on lui avait annoncé un savoir indispensable pour pouvoir, sans erreur, juger et se diriger dans la vie. On lui avait, pour tout dire, promis une science et une sagesse. Et on ne lui avait donné ni l'une, ni l'autre.

Car, de tout ce qu'on lui avait enseigné rien n'était indispensable. Ni même très utile. Et rien, en dehors des mathématiques, n'était certain. La lecture des vieux livres, des fables, des histoires... Elle orne l'esprit, sans doute ; mais elle peut aussi le fausser, car "les fables font imaginer comme possibles plusieurs événements qui ne le sont pas", et "les histoires les plus fidèles" ne racontent jamais les choses telles qu'elles ont été. Elles ne peuvent donc nous aider à *former le jugement*. Bien au contraire, elles ne tendent qu'à nous faire confondre "le vrai avec le faux". L'Éloquence et la Poésie sont, certes, choses très belles. Mais ni l'une ni l'autre ne s'apprend. Ce sont là des dons de l'esprit, et non les fruits de l'étude. Et pour persuader les gens, il faut leur parler clairement, afin qu'ils puissent vous comprendre, et non les accabler sous les figures de la rhétorique.

Et quant à la Théologie "qui enseigne à gagner le ciel".... n'est-ce pas là une "science" tout à fait inutile, puisque "le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes" ; n'est-ce même pas, en fait, une pseudo-science, tout à fait impossible puisque "les vérités révélées... sont au-dessus de notre intelligence" et que, visiblement, "pour entreprendre de les examiner et y réussir, il était besoin d'avoir quelqu'extraordinaire assistance du ciel et être plus qu'homme".

Les Mathématiques seules trouvent quelque grâce aux yeux de Descartes "à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons" ; une grâce toute relative d'ailleurs, puisque, ne comprenant pas leur essence et leur vrai usage (qui est de repaître l'âme de la vérité et de lui ouvrir la connaissance de l'univers), croyant qu'elles ne servaient qu'aux arts mécaniques, le monde précartésien n'avait réussi à rien bâtir sur des fondements pourtant fermes et solides.

Il ne reste donc rien, ou presque rien, de la science scolaire. Et cela se comprend, du reste. Toutes les sciences, en effet, tirent leurs principes de la philosophie. Or, c'est celle-ci qui, avant tout autre chose, est confuse, incertaine et douteuse. Aussi, de la débâcle de ses premières certitudes, Descartes ne sauvera-t-il que celles qui ne dépendent pas de la philosophie: la croyance en Dieu; et dans les mathématiques.

Notons cela ; c'est assez important. En effet, la métaphysique de Descartes essayera de lier ces deux certitudes et de les appuyer l'une sur l'autre.

Il ne reste rien, ou presque, de la sagesse humaniste. Une sagesse séparée de la science n'est pas plus acceptable pour Descartes qu'une science séparée de la sagesse.



Descartes est-il arrivé par lui-même à l'état d'incertitude et de doute que nous rappelle le *Discours?* C'est

possible. A-t-il subi l'influence des livres qui lui étaient tombés entre les mains ? C'est bien probable. Du milieu d' "honnêtes gens" dans lequel il pénètre au sortir de l'école ? C'est certain. Peu importe, du reste.

L'état d'esprit que décrit Descartes est l'état d'esprit de l'époque. Celui de l'honnête homme qui a lu Pierre Ramus et Montaigne, Pomponace et Cardan, Agrippa et Bacon, qui est excédé des "subtilités scolastiques", qui méprise la "science officielle" de son temps. Il lui tourne le dos, et Descartes fera comme lui: "Sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes professeurs, je quittai entièrement l'étude des lettres. Et me résolvant de ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en moi-même ou bien dans le grand livre du monde [c'est du Montaigne tout pur], j'employai le reste de ma jeunesse à voyager, à voir les cours et les armées, à fréquenter les gens de diverses humeurs et conditions, à recueillir diverses expériences, à m'éprouver moi-même dans les rencontres que la fortune me proposait, et partout à faire telle réflexion sur les choses qui se présentaient, que j'en puisse tirer quelque profit... *car j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie*".

On a pas mal discuté jadis la question des voyages de Descartes. Pour le Français casanier du siècle dernier, pour l'homme de lettres qui ne pouvait s'imaginer qu'on puisse vivre ailleurs qu'à Paris, ce premier voyage de Descartes qui, à vingt ans, s'en va en Hollande pour prendre service dans une armée étrangère, paraissait fort étrange. Aussi en cherchait-on les causes, les raisons profondes et cachées. Bien à tort, comme nous savons aujourd'hui.

"Les voyages forment la jeunesse"—cet adage ne date pas d'hier ; et "le voyage, le tour de l'Europe" formait une partie intégrante de l'éducation de "l'honnête homme" de l'époque de Descartes. Sans avoir voyagé, fréquenté les armées et les cours, observé

les pays étrangers, on ne peut, en effet, acquérir "l'expérience", "l'usage du monde" qui distinguent "l'honnête homme".

Que Descartes soit allé justement en Hollande—là encore il n'y a rien d'étonnant. La Hollande, grande puissance maritime de l'époque, alliée de la France, était pleine de Français. Professeurs, étudiants, soldats, jeunes nobles qui y venaient pour apprendre le métier militaire dans l'armée de Maurice de Nassau, le premier capitaine de son temps. Descartes, simplement, est l'un d'eux : petite noblesse et noblesse de robe, sans doute. Mais noblesse quand même, que Descartes fera valoir en portant un nom noble : seigneur du Perron.

Le voyage, du moins le premier voyage de Descartes, est la suite naturelle et normale de l'école : c'est l'école de la vie. Et ce qu'il en retire, c'est ce que tout le monde en retire : les voyages ébranlent ses dernières certitudes, c'est-à-dire ses dernières préventions, mais lui donnent en échange un peu plus d'ouverture de l'esprit: "j'apprenais, nous dit-il, à ne rien croire trop fermement de ce qui m'avait été persuadé par l'exemple et la coutume ; et ainsi je me délivrais peu à peu de beaucoup d'erreurs qui peuvent *offusquer notre lumière naturelle et nous rendre moins capables d'entendre raison*".



Jusqu'ici tout est donc naturel et normal. Et l'histoire de Descartes est bien celle de "Monsieur Tout le Monde". Chaque lecteur de Descartes, chaque lecteur "honnête homme" aurait pu, s'écrier: "mais c'est moi !". —Je l'ai dit l'autre jour, l'histoire de Descartes, telle qu'il nous la raconte, synthétise et réusume l'état d'âme de son temps.

Il s'agit de la crise d'une culture. Non d'une crise personnelle à Descartes.

Jusqu'ici nous sommes dans Montaigne. Et Descartes se propose, un beau jour, comme Montaigne,

"d'étudier désormais en lui-même et d'employer toutes les forces de son esprit à choisir les chemins qu'il devait suivre". C'est alors que survient la cassure.

"J'étais alors en Allemagne, nous raconte-t-il, où l'occasion des guerres qui n'y sont pas encore finies m'avait appelé"—tout le monde connaît le fameux épisode du "poële" de Descartes; je ne veux pas néanmoins me priver du plaisir de le lire—"et comme je retournais du couronnement de l'Empereur vers l'armée, le commencement de l'hiver m'arrêta en un quartier où, n'ayant aucune conversation qui me divertît, et n'ayant d'ailleurs, par bonheur, aucuns soins ni passions qui me troublassent, je demeurais tout le jour enfermé seul dans un poële, où j'avais tout loisir de m'entretenir de mes pensées. Entre lesquelles une des premières fut, que je m'avisai de considérer que souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces et faits de la main de plusieurs maîtres qu'en ceux auxquels un seul a travaillé". Et Descartes d'en conclure: de même qu'une maison bâtie par un seul architecte sera plus belle que celle sur laquelle plusieurs constructeurs se seraient exercés, de même qu'une ville construite par des générations successives n'a pas autant d'ordre que celle qu'on construit d'un seul coup... de même aussi les sciences s'étant constituées petit à petit ne possèdent aucune certitude, et n'enseignent pas l'ordre véritable des choses. Aussi faudrait-il que quelqu'un entreprenne, une bonne fois, de les reconstruire, et de les mettre en ordre.

Ne nous y trompons pas. C'est une véritable révolution scientifique que nous annoncent les phrases réticentes et prudentes du *Discours*. Il s'agit, tout simplement, de faire table rase de tout ce que l'on avait fait jusqu'ici, de commencer à nouveau, de philosopher "comme si personne ne l'avait encore fait", et de reconstruire, ou plus exactement de construire, pour la première fois, et une fois pour toutes, le système véritable des sciences; le système véritable de l'Univers.

Entreprise tellement grandiose que l'on reste confondu devant l'audace de Descartes.

Mais Descartes poursuit tranquillement : "Et encore je pensais que pour ce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours de le meilleur, il est presqu'impossible que nos jugements soient si purs ni si solides qu'ils auraient été si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle..."

Sans doute, ce serait bien beau, si, dès notre naissance, nous étions en possession de notre raison, de toute notre raison ; non pas de celle que nous possédons en fait, aujourd'hui, à l'âge mûr, et qui est encombrée d'erreurs, de préjugés et de préventions, mais de celle que nous eussions possédée alors, de notre raison toute pure, toute parfaite, de notre raison *essentielle*, telle que nous eussions *dû* l'avoir, telle que l'aurait eu un homme qui, comme Adam, aurait été créé adulte, avec une raison sortant directement des mains de la nature, ou de Dieu. Sans doute ne la laisserions-nous jamais, alors, tomber en erreur, et aucun préjugé ne viendrait offusquer la lumière naturelle de notre esprit.

L'idée n'est pas neuve. Elle vient de Cicéron, qui, selon toute probabilité, l'a empruntée à quelqu'un. Mais parmi tous ceux qui l'ont exprimée, personne, pas même Bacon qui venait de la reproduire, ne l'a jamais prise au sérieux. Je veux dire: personne, de ce regret platonique, n'a fait un programme d'action. Personne, sauf Descartes, qui, le plus sérieusement du monde, entreprend de rendre à notre esprit sa pureté et sa perfection "natives" (et par là amener la nature humaine à son plus haut degré de perfection). Et pour cela, pour le désencrasser et le débarrasser des scories qui l'encombrent, "il m'a semblé, nous dit-il, que, pour toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre, une bonne fois, de les en ôter, afin d'y en remettre

par après, ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison".

Révolution intellectuelle, ou mieux, révolution *spirituelle*, qui sous-tend, et qui porte la révolution scientifique et qui, avec un radicalisme et une audace inouïs, proclame la valeur, la puissance, l'autocratie absolue de la raison.

Sans doute, cette autocratie, qu'il vient de proclamer, Descartes cherchera-t-il à la restreindre, à la rendre inoffensive. Sans doute nous dira-t-il, et très sincèrement, que la critique de la raison ne doit, et ne peut pas porter sur les vérités religieuses—les vérités révélées—puisque celles-ci, par leur essence même, sont supérieures à la raison. Sans doute essayera-t-il de limiter les dégâts et de se laver les mains de toutes les conséquences fâcheuses qui pourraient, et qui vont, se produire; Descartes n'a rien d'un révolutionnaire, et c'est très sincèrement qu'il tient à la tranquillité et à l'ordre publics: il en a besoin pour pouvoir poursuivre ses recherches scientifiques. Il tient surtout à sa propre tranquillité. Ma foi, je ne lui en ferai pas grief. Il était facile à Bossuet de l'appeler: "le trop précautionneux philosophe". Bossuet ne risquait rien. Et n'apportait pas grand'chose. Descartes, peut-être, ne risquait pas grand'chose. Mais il apportait un trésor. Il n'est pas surprenant qu'il cherche la sécurité. Aussi prend-il les devants: preuve manifeste que, mieux que quiconque, il comprenait la portée *universelle* de sa méthode.

Ce n'est pas l'État, nous dit-il, qu'il veut réformer; ni les grands corps publics; ni même "l'ordre des sciences", c'est-à-dire les programmes des écoles; ce n'est pas là son affaire. "Je ne saurais, nous dit-il, aucunement approuver ces humeurs brouillonnes et inquiètes qui, n'étant appelées ni par leur naissance ni par leur fortune au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours en idée quelque nouvelle réformation; et si je pensais qu'il y eût la moindre chose en cet écrit par laquelle on me pût soupçonner de cette folie, je serais très marri de souffrir

qu'il fût publié''. Mais après tout, ses idées, ses pensées lui appartiennent en propre et il a bien le droit d'en faire ce qu'il veut. Descartes nous dit qu'il ne veut aucunement aller au delà. Il ne veut même pas réformer les idées des autres: c'est aux siennes, et aux siennes seulement qu'il s'en tient. "Ceux que Dieu a mieux partagés de ses grâces auront peut-être des desseins plus relevés"—quant à lui, Descartes, le sien lui suffit.

Sans nul doute. Réformer, ou plutôt, créer de toutes pièces, une logique, une physique et une métaphysique—tout un monde—cela suffit à cet homme si modeste.

***

Arrêtons-nous ici un instant, car nous sommes au moment décisif. C'est ici que commence la philosophie: du moins selon Descartes: c'est par là que commencent les *Méditations*. L'homme a besoin, une fois dans sa vie (et sans doute l'humanité en a-t-elle besoin également) de se défaire de *toutes* ses idées antérieures et reçues, de détruire en lui *toutes* ses croyances et *toutes* ses opinions, pour les soumettre *toutes* au contrôle et au jugement de la raison.

Se défaire de ses idées, détruire en soi ses croyances: n'est-ce pas aussi *s'en libérer?* Et les soumettre au jugement de la raison, n'est-ce pas affirmer, implicitement, la souveraineté absolue— et la liberté, non moins absolue—de celle-ci?

Or, c'est là la méthode et le remède cartésiens. La méthode, c'est-à-dire la voie qui conduit à la vérité. Et le remède qui nous guérit de l'indécision et du doute.

Il faut se défaire de *toutes* les idées, de *toutes* les croyances reçues,c'est-à-dire se libérer de *toutes* traditions, de *toutes* autorités—si l'on veut jamais retrouver la pureté native de notre raison, parvenir à la certitude de la vérité. En effet, le sceptique—je veux dire: Montaigne—a raison de douter.N'est-il pas en face d'opinions incertaines, douteuses, et même fausses. Il

se peut que, parfois il ait tort; que parmi les choses dont il doute s'en trouvent, également, quelques-unes qui soient vraies. Mais comment pourrait-il, et comment pourrait-on le savoir? Il faudrait pouvoir les juger, c'est-à-dire, *discerner le vrai et le faux.* Et comment pourrait-on le faire, le faire avec la certitude de ne pas se tromper, tant qu'on garde dans l'esprit une idée, ou une opinion, quelconque qui, elle, n'étant pas éprouvée encore, pourrait bien être fausse et vicier ainsi le jugement?

Il n'y a qu'un seul moyen d'en sortir: c'est vider son esprit complètement. Comme Descartes le dira un jour dans une lettre au P. Mesland: Si vous avez un panier de pommes dont plusieurs sont pourries et qui, partant, empoisonnent le reste, comment faire sinon le vider tout entier, et reprendre les pommes une à une, pour remettre les bonnes dans votre panier et jeter au fumier les mauvaises... Remarquons que l'opération se déroule en deux temps: on *commence* par vider le panier; cependant on ne le garde pas vide; car on va y remettre des pommes, celles justement qui ne sont pas pourries.

***

Or comment et par quoi va-t-on les éprouver, ces opinions qu'il faudra rejeter ou garder, selon qu'elles s'ajustent ou non "au niveau de la raison"? Mais justement *par* cette même raison, cette lumière naturelle qui, débarrassée désormais de toutes les idées qui l'encombrent, aura retrouvé sa perfection naturelle, et sera par là même capable de *discerner le vrai et le faux.*

Et comment fera-t-on? Là encore c'est très simple: nous doutons des idées dans lesquelles nous pouvons discerner quelque chose de confus et d'obscur. Inversement, les idées que nous pourrons mettre en doute contiendront certainement quelque chose de confus et d'obscur. Aussi allons-nous les éprouver *par le doute.* C'est le doute lui-même qui sera notre pierre de touche:

toute idée sur laquelle cet acide dissolvant pourra mordre, s'avérera, par là même, idée fausse, ou du moins d'une nature ou d'un titre inférieurs. Pomme pourrie. Je la jette donc dehors, et ne garde que celles qui "se présentent si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de les mettre en doute".

Le doute est la pierre de touche de la vérité; l'acide qui dissout les erreurs. Aussi nous faudra-t-il le rendre aussi fort que possible, et douter de tout et partout où cela est faisable. C'est alors seulement que nous aurons l'assurance de ne garder que l'or pur de la vérité.

Le sceptique sera battu par ses propres armes. Il doute... Eh bien ! Nous allons lui apprendre à douter. Notre doute ne sera pas un *état*—état d'une incertitude nonchalante—ce sera une action, un acte volontaire, et que nous pousserons jusqu'au bout. Doute-*état*, doute-*action:* la cassure est profonde. Et, au fond, la victoire—en principe— est déjà remportée. Car le doute, le sceptique, et Montaigne, le *subissent*. Descartes, lui, *l'exerce*. L'exerçant *librement*, il s'en est rendu maître. Par là même il s'en est libéré.

Possédant un critère, un niveau, "une règle" (que Montaigne n'avait pas) il pourra distinguer—*discerner le vrai et le faux*—et remettre à leur place les idées qui formeront l'univers de l'esprit. Il pourra exercer une *critique*, c'est-à-dire, un jugement, et un choix.

Mais quelles sont ces idées, tellement claires et tellement distinctes, ou plus exactement, car ici chaque mot a son importance, ces idées qui *se présentent* à l'esprit d'une manière si claire et aussi si distincte, qu'il n'a plus de raison de les mettre en doute ? Ces idées où l'esprit ne découvre rien d'obscur et rien de confus, idées qui sont, en quelque sorte, d'elles-mêmes, "ajustées au niveau de la raison", et qui, par là même, formeront le modèle, la règle, le "niveau" auquel l'esprit devra "ajuster" toutes les autres ? Et quelle est la raison qui va procéder à cet "ajustement" ?

Les idées obscures et confuses, qui font naître le doute et qui sont, à leur tour, détruites par le doute, ce sont celles qui nous viennent de la tradition et du sens. Et les claires, les vraies, ce sont avant tout les idées *mathématiques*. Et la raison est également la raison mathématique. Car c'est dans les mathématiques seules que l'esprit humain est parvenu à l'évidence et à la certitude, a réussi à constituer une science, une discipline véritable, dans laquelle il progresse, en ordre et dans la clarté, des choses les plus simples aux constructions les plus compliquées. Aussi la méthode cartésienne, cette méthode que Descartes nous dit avoir formé en prenant ce qu'il y avait de meilleur dans les "trois arts ou sciences qu'il avait un peu étudiés étant jeune": la Logique, l'Analyse des Géomètres et l'Algèbre, sera-t-elle essentiellement ordonnée sur les mathématiques.

Sans doute ne s'agira-t-il pas d'emprunter aux mathématiques leurs modes de raisonnement et de les appliquer, tels quels, à d'autres domaines et à d'autres objets. Car, bien qu'"entre tous ceux qui ont ci-devant recherché la vérité dans les sciences, il n'y a eu que les seuls mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c'est-à-dire quelques raisons certaines et évidentes", il n'en est pas moins vrai que leurs méthodes, ou plus exactement, leurs techniques, restent strictement appropriées à leurs matières—"matières fort abstraites et qui ne semblent d'aucun usage"—, et que "pour l'Analyse des Anciens et l'Algèbre des Modernes,... la première est toujours si astreinte à la considération des figures qu'elle ne peut exercer l'entendement sans fatiguer beaucoup l'imagination; et la dernière est tellement assujettie à certaines règles et à certains chiffres qu'elle en est devenue un art confus et obscur qui embarrasse l'esprit au lieu de le cultiver". Il faudra donc, tout d'abord, réformer les mathématiques elles-mêmes en généralisant leurs méthodes ou, si l'on préfère, dégager *l'essence même* du raisonnement mathématique, l'esprit qui anime le déroulement de "ces longues chaînes de raisons toutes

simples et faciles dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations''.

Cette essence, cet esprit du raisonnement mathématique—très différent du raisonnement purement syllogistique ou logique—consiste dans le fait que le mathématicien, quels que soient les objets particuliers de son étude, une équation algébrique ou bien une construction géométrique, essaye d'établir, entre eux, des relations ou *proportions* précises, et des les relier par des *séries de rapports ordonnés.*

Invention de rapports, et d'un ordre entre les rapports, voilà l'essence de la pensée mathématique, de cette pensée pour laquelle ''raison'' ne veut dire rien d'autre que *proportion ou rapport;* proportion ou rapport qui, d'eux-mêmes, établissent un *ordre,* et d'eux-mêmes se développent en *série.* Et ce sont les lois de cette pensée-là que nous enseignent les règles du *Discours,* du moins les trois dernières,* celles qui nous enjoignent: ''de diviser chacune des difficultés en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre'' (ce qui veut dire, ''diviser'' tout rapport ou proportion complexe en autant de rapports ou de proportions simples qu'il est possible) ; de ''conduire par ordre mes pensées en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés, (ce qui veut dire, commencer par les rapports ou équations les plus simples, celles du premier *degré,* et de là remonter, par degrés, et en ordre, aux rapports ou équations de degrés supérieurs) en supposant même de l'ordre entre ceux qui ne procèdent pas naturellement l'un de l'autre (c'est-à-dire, en intercalant des termes entre les termes extrêmes de la série et en supposant tous les termes reliables entre eux par une série); et enfin ''de

---

* La première règle, celle qui nous prescrit de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle etc.., exprime les exigences de la *catharsis* de la raison par le doute.

faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales que je fusse assuré ne rien omettre" (c'est-à-dire, de prendre soin de ne pas laisser un des termes, ou une des inconnues du problème, non relié aux autres, et ne pas écrire moins d'équations que d'inconnues).

Il est hors de doute que cette *Méthode*, que ces *Règles*, que Descartes prétend avoir conçues dans son poêle, ne l'ont été, en fait, que beaucoup plus tard, puisque justement elles ne font que résumer, et ceci d'une manière tant soit peu obscure, les modes de raisonnement utilisés par la *Dioptrique* et la *Géométrie;* tout particulièrement la technique de la mise en équation d'un problème algébrique. Mais l'algèbre nouvelle, et l'application de l'algèbre à la géométrie qui rend celle-ci indépendante de l'imagination et ainsi transforme l'espace en une entité pleinement intelligible, c'est là, et pour Descartes lui-même, et pour ses contemporains et successeurs—songeons à Malebranche et à Spinoza—et pour nous, sa plus grande conquête intellectuelle, celle qui rend possible la constitution d'une *physique* théorique, celle qui permet à Descartes de répondre victorieusement aux critiques d'Aristote et de franchir l'obstacle qui avait arrêté Platon.

Or Descartes, quoi qu'il en dise, nous montre la route qu'il faut suivre, et non celle, pleine de détours et d'impasses, qu'il a lui-même suivie. Qu'importe, d'ailleurs, que ses découvertes aient été clairement formulées en 1628 ou en 1636. Leur germe, la première intuition fulgurante, le premier rêve d'une science qui serait une sagesse, date certainement de 1619, de l'époque où seul dans son poêle il s'entretenait de ses pensées.

En effet, lorsque au début de l'hiver 1619, Descartes en vient à s'établir dans son poêle, il n'a pas derrière lui que des années de voyages et de fréquentation du monde. Il a derrière lui deux années de travail; et de découvertes. Il n'avait pas perdu son temps en Hollande. S'il a, semble-t-il, appris peu de chose du

métier militaire, il a, en revanche, découvert une méthode de calcul qui annonce déjà le calcul intégral, et il l'a appliquée aux problèmes de physique: *physico-mathematicus* accompli, l'appelle, dès ce temps, son ami Beeckmann; il a élaboré une méthode d'analyse, purement géométrique tout d'abord, du genre de celle de Fermat; enfin, stimulé par Beeckmann, qui l'exhorte à ne plus s'occuper de mathématiques appliquées, mais à consacrer les forces de son esprit aux mathématiques pures, il conçoit l'idée de généraliser les méthodes de la géométrie, et d'appliquer les méthodes d'analyse à l'algèbre (idée dont sortira, plus tard, la géométrie algébrique, ou comme on l'appelle aujourd'hui, la géométrie analytique de Descartes). Certes, ce ne sont encore que des essais, que des tentatives, et pour qu'elles aboutissent il faudra à Descartes réformer toute l'algèbre, sa structure et ses notations. Dans le poële Descartes est encore loin du but. Mais les deux idées maîtresses qui vont dominer sa science et sa philosophie, l'idée de l'unité des mathématiques, et celle, plus profonde et plus importante encore, de l'unité des sciences, de tout le savoir humain, c'est alors, sans nul doute, qu'il les a conçues.

Je ne vais pas suivre ici, pas à pas, l'histoire du développement progressif de la pensée de Descartes; je vais suivre son exemple et vous la présenter telle qu'elle apparaît à l'époque du *Discours*. L'unité des mathématiques suit du fait que les mêmes méthodes—les méthodes algébriques--s'appliquent en géométrie et en arithmétique, s'appliquent au *nombre* aussi bien qu'à *l'espace*. Mêmes méthodes: cela veut dire, mêmes démarches de l'esprit. Et ceci à son tour nous montre que la chose importante, ce n'est pas les objets—nombres ou lignes—mais justement les démarches, les actions, les *opérations* de l'esprit qui relie entre eux ces objets, établit—ou trouve—des rapports, les compare l'un à l'autre, les mesure l'un par l'autre et par là les ordonne en séries. Ordre fécond et vivant—ordre dynamique opposé à l'ordre statique des genres et des espèces de la logique scolastique,—

ordre de production et non de classement, ordre dans lequel chaque terme dépend de celui qui le précède, et détermine, à son tour, celui qui le suit. Mais s'il en est ainsi, si, comme nous l'avons déjà dit, c'est l'ordre et le rapport qui forment le fond, l'essence même des mathématiques, on pourra donc traduire tout rapport numérique en rapport spatial, transformer nombres en lignes, lignes en nombres. On pourra dégager une science beaucoup plus générale, science justement des rapports et de l'ordre. Science purement rationnelle, et toute claire pour l'esprit, puisqu'en elle l'esprit n'étudie rien d'autre que ses propres actions, ses propres opérations, ses propres raisons.

Ce sera là la mathématique véritable que Descartes subistituera à l'analyse des anciens et à l'algèbre des modernes. Et l'esprit pourra désormais dérouler sans fin "ces longues chaînes de raisons toutes simples et faciles"—équations ou rapports—les unir et les combiner et construire ainsi dans un ordre *naturel et parfait* des rapports, c'est-à-dire des objets, de plus en plus compliqués et de plus en plus riches.

Or, s'il en est ainsi, si toute la perfection et toute la fécondité des mathématiques proviennent de ceci que l'esprit y établit, y combine des rapports et un ordre entre des éléments—nombres ou lignes, peu importe—, n'est-il pas clair—pour Descartes c'est clair—que c'est là le modèle, et l'essence, de toute science humaine, qui est une comme l'esprit est *un*, car la science n'est rien d'autre que l'esprit humain diversement appliqué aux objets.

Mais si c'est l'esprit qui compte, et non point les objets, il est ridicule de classer et de diviser les sciences selon leurs objets. Et pour construire le monde du savoir, il faut donc—et cela suffit—établir, ou trouver, un ordre, et des rapports intelligibles et clairs entre les plus simples idées de l'esprit. Et de là remonter, en ordre, aux choses plus compliquées. "Car les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entre-suivent de la même façon, et... pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir d'aucune pour

vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il ne peut pas y en avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre''. Et c'est ainsi—en commençant par les idées de l'esprit et non par la perception des choses, et en suivant l'ordre de composition immanent à l'esprit et à ses idées—que l'on retrouvera l'ordre véritable des sciences, cet ordre qui maintenant est caché et masqué, et que l'on pourra voir s'épanouir l'arbre du savoir, cet arbre dont la philosophie est la racine, la physique, le tronc, et la morale, le fruit.

Et c'est probablement pour avoir entrevu ces conséquences étonnantes que Descartes avait marqué dans son journal intime que le 10 novembre 1619 il fut rempli d'un grand enthousiasme et commença à "comprendre les fondements de la science merveilleuse", de cette science absolument générale, mathématique universelle du savoir dont je viens d'exposer la notion. Quels étaient, toutefois, ses "fondements" ?

Je crois, pour ma part, que Descartes nous le dit dans un autre pasage de ses COGITATIONES PRIVATAE : *sunt in nobis semina scientiarum.* Les semences des sciences sont en *nous:* cela veut dire que notre raison n'est pas vide, n'est pas "table rase" qui doit tout recevoir du dehors, comme le croient Aristote et la scolastique, au moyen de l'imagination et des sens; au contraire, nous avons *en nous-mêmes* de quoi faire la science, nous portons en nous-mêmes les principes du savoir, et notre pensée, replongée en elle-même et rendue à elle-même, pourra donc, sûre d'elle-même, dérouler, sans sortir d'elle-même, ces longues chaînes de raisons dont nous parle le *Discours.*

Les semences des sciences *sont en nous:* voilà pourquoi l'entreprise cartésienne n'est pas chimérique; voilà pourquoi on peut, et on doit, tenter de débarrasser la raison de tous les apports extérieurs, de tout ce qu'elle a pu acquérir et recevoir dans la vie.

Ces "semences des sciences", ou comme Descartes les appellera plus tard, retrouvant ainsi la profonde

conception de Platon, "idées innées", "vérités éternelles", "vraies et immuables natures", essences purement intelligibles et entièrement indépendantes de l'apport de la perception sensible, notions que l'ascèse rigoureuse du doute méthodique, volontaire, radical, révèlera dans notre âme, voilà les fondements sûrs et solides—que Montaigne n'a pas su découvrir—sur lesquels l'homme pourra appuyer son jugement.

Et Descartes, plein de joie, veut, sans perdre de temps, annoncer au monde la bonne nouvelle de la certitude retrouvée. "Vers Pâques je pense achever mon volume, écrit-il à Beeckmann, et alors je chercherai l'imprimeur".

Ce volume n'a jamais vu le jour. Fut-il écrit ? Descartes alla-t-il jamais plus loin que le titre—*Studium bonae mentis ?* J'en doute fort. Car, ainsi que le dit Baillet, son premier biographe, Descartes s'aperçut bientôt que ce n'était pas une mince entreprise que de détruire en soi *toutes* les idées reçues; qu'il était beaucoup plus facile de brûler une maison; ou même de raser une ville. Quant à reconstruire... Sans doute le *Discours* nous dit-il que c'est facile: on n'a qu'à commencer par les idées les plus simples... Mais quelles sont ces idées les plus simples, les plus claires, et les plus faciles, ces vraies et immuables natures, ces vérités éternelles, éléments absolus de l'univers de l'esprit ? Voilà une question qui est loin d'être simple. C'est même entre toutes la plus difficile; Descartes, un beau jour, fera l'aveu: s'il est sûr et certain que nos idées claires sont toutes vraies, il est très malaisé de savoir quelles sont, au juste, ces idées.

L'échec de cette première tentative n'arrête pas Descartes. Il se dit: je suis jeune. Cela sera pour plus tard. Et faisant de la nécessité une vertu, il repart en voyage.

Les voyages de Descartes durent six ans. Six ans sur lesquels on ne sait presque rien. En 1622 on le trouve en France; en 1624 à Venise; puis, à Rome. En 1626 il revient à Paris.

Qu'a-t-il fait pendant ces six ans ? On l'ignore. Sans doute a-t-il continué à s'instruire, à observer les usages et les mœurs, et à faire partout des réflexions utiles. Et sans doute a-t-il poursuivi sa grande tâche: celle de nettoyer sa raison et de chercher ces choses simples et faciles par lesquelles il faudra commencer.

A Paris il retrouve l'atmosphère de jadis. Elle s'est même aggravée entre temps. L'honnête homme désormais est franchement sceptique. Il ne respecte plus rien. Il se moque de tout. Il est libertin. Déiste. Mersenne le prétend même athée, et en compte cinquante mille dans Paris. Le danger est grand. Aussi toutes les forces de la foi sont-elles mobilisées pour la lutte. Garasse, Mersenne, Silhon, d'autres encore: c'est une énorme littérature apologétique, toute en *quarto* et en *in-folio* qui s'abat sur le pauvre athée.

A cette lutte, Descartes, tout d'abord, ne prendra aucune part. A vrai dire, il est trop occupé. Car il a fini par trouver "les choses simples" par lesquelles il faut commencer; ce sont justement les notions que les philosophes ont toujours estimé être les plus difficiles: les notions de mouvement, d'étendue, de durée,et surtout la notion d'infini, et il est en train de jeter les fondements de la science nouvelle, science qui part de l'idée et non de la chose, et qui suit l'ordre des raisons et non celui des matières; il écrit sa logique, les *Règles pour la direction de l'esprit* qui, à la stérilité de la rectitude formelle du syllogisme, opose la richesse et la fécondité de l'intuition intellectuelle de la vérité. Mais en outre, il n'est pas d'accord avec les champions de la religion.

Sans doute est-il un croyant; et même une âme profondément religieuse. A sa manière, assurément. Mais qui nous dit que ce n'est pas la bonne ? Sa religion n'est certes pas celle de Pascal. Elle n'est pas moins sincère. Ni même moins profonde. Il croit faux l'athéisme. Il n'aime pas les sceptiques, "ceux qui doutent pour douter". Il croit qu'il y a—en dehors des mystères sacrés de la religion révélée—une vérité religieuse parfaitement accessible à la raison

humaine: l'existence de Dieu et de l'âme; et qu'elle peut, et qu'elle doit être prouvée. Un beau jour, stimulé par Bérulle et Gibieuf, inspiré par saint Augustin, il le fera.

Mais comment pourrait-il en vouloir aux sceptiques et aux libertins de ne pas se laisser convaincre par les preuves et les arguments qu'on déverse sur eux ? Car ces preuves ne valent rien. Cela, Descartes le *sait*. Il est seul, cependant, à vraiment le *savoir*. Les tenants de la foi n'en savent rien. Et ce qu'ils font, par là même, n'a aucune espèce de valeur.

Que font-ils, en effet? Que fait, par exemple, Mersenne ? C'est très simple. Ils ramassent toutes les preuves que les hommes aient jamais inventées. Ils prouvent Dieu par tous les moyens: la logique, la physique et la métaphysique. Ils rapportent toutes les traditions, tous les faits "merveilleux" qui démontrent l'existence d'un surnaturel. Mais ces faits et ces traditions, les jugent-ils ? Aucunement. Ils ne sont pas seulement des croyants: ils sont, encore plus, des crédules. Or, Descartes le sait bien: le premier des devoirs de l'esprit est justement de juger, mesurer, critiquer tous ces "faits" et toutes ces traditions; s'il le fait, s'il les "ajuste au niveau de la raison", il n'en reste plus rien que des fables. La raison, en effet, ne peut pas admettre ce qui est opposé à elle-même.

Quant aux preuves logiques, physiques et métaphysiques, elles ne valent rien, non plus. Elles sont toutes, ou presque, périmées. Car elles sont toutes, ou presque, fondées sur l'ancienne logique, l'ancienne physique, et l'ancienne conception du cosmos.

Or, Descartes a détruit et l'ancienne logique, et l'ancienne physique, et l'ancienne conception du Cosmos.

En effet, à l'ancienne logique déductive d'Aristote, logique du fini, il vient dans ses *Règles pour la direction de l'esprit* opposer une logique nouvelle, intuitive, fondée sur la primauté intellectuelle de l'infini.

A l'ancienne physique, qui part de la donnée immédiate des sens, de notre perception journalière du monde coloré et sonore, du monde du sens commun dans lequel

nous vivons, il est en train de substituer une physique des *idées* claires, physique mathématique qui bannit du monde réel toute donnée sensible, qui en chasse toute forme, toute force et toute qualité, et qui présente une image (ou une idée ?) de l'Univers, d'un Univers strictement et uniquement mécanique, image beaucoup plus étrange et beaucoup moins croyable que tout ce que les philosophes aient jamais inventés. Beaucoup plus étrange, et moins vraisemblable. Et pourtant, certainement vraie.

Quant au cosmos, au cosmos hellénique, le cosmos d'Aristote et du moyen âge, ce cosmos ébranlé déjà par la science moderne, par Copernic, Galilée et Képler, Descartes le détruit entièrement.

Je ne sais pas, M.M. si tout le monde se rend compte de ce que cette découverte, ou plus exactement, ces découvertes, car elles forment un faisceau et constituent ensemble ce qu'on a appelé: la *révolution cartésienne*, signifient pour la conscience de l'homme de son temps. Et peut-être, de l'homme, simplement.

Le cosmos hellénique, le cosmos d'Aristote et du moyen âge est un monde ordonné et fini. Ordonné dans l'espace, ordonné en valeur, ordonné en fonction de la perfection. Hiérarchie parfaite, où les degrés d'être correspondent aux degrés de valeur; échelle qui remonte de la matière vers Dieu.

Ce cosmos est très beau. D'une beauté esthétique qui ravit l'âme du grec, et fait dire au Psalmiste que le ciel et la terre clament la gloire de l'Éternel et louent le travail de ses mains. La sagesse divine resplendit dans ce monde, où tout est à sa place, où tout est pour le mieux.

Ordre parfait, hiérarchie parfaite que dévoile et révèle la science. Car dans ce cosmos toutes les choses ont *leur place* et sont toutes animées d'une tendance à s'y rendre et à y reposer. Découvrir ces tendances naturelles, c'est à quoi s'occupe la physique.

Au surplus ce cosmos, dont la terre forme le centre, est bâti tout entier pour l'homme. C'est pour lui que se lève le soleil et que tournent les planètes et les cieux.

Et c'est Dieu, fin dernière, et premier moteur, le sommet de l'échelle hiérarchique, qui insufle la vie, le mouvement au cosmos.

Dans un monde pareil, fait pour lui, ou du moins, fait *à sa mesure*, l'homme se trouve chez lui. Et ce monde pénétré de raison et de beauté, l'homme l'admire. Il peut même l'adorer.

Or ce Monde, ce Cosmos, la physique de Descartes le détruit entièrement.

Que met-elle à sa place ? A vrai dire, presque rien. Rien qu'espace et mouvement. Un espace infini où il n'y a plus ni ordre, ni structure hiérarchique, ni beauté. Un espace plein de rien, où il y a des mouvements; des mouvements sans rime ni raison; des mouvements sans buts et sans fin. Il n'y a plus de lieux propres pour les choses : tous les lieux, en effet, se valent parfaitement; toutes les choses, d'ailleurs, se valent également. Toutes ne sont que matière et mouvement. Et la terre n'est plus dans le centre du monde. Il n'y a pas de centre; il n'y a pas de "monde". L'Univers n'est pas ordonné pour l'homme: il n'est pas ordonné du tout. Il n'est pas à échelle humaine, *il est à l'échelle de l'esprit.*

C'est le monde vrai; pas celui que nous montrent nos sens infidèles et trompeurs: c'est celui que retrouve, en elle-même, la raison pure et claire qui ne peut se tromper.

Une victoire décisive de l'esprit. Une victoire tragique cependant. En effet, dans ce monde infini de la science cartésienne, il n'y a plus de place ni pour l'homme ni pour Dieu.

Aussi bien n'est-ce plus dans le monde—ce silence éternel des espace infinis—c'est dans l'âme qu'il nous faut chercher Dieu.

III

L'Univers retrouvé

Mesdames, Messieurs,

Dans cette troisième conférence—qui sera la dernière —je vous parlerai de la méthaphysique cartésienne. Et du message cartésien. Chemin faisant j'aurai à reprendre quelques-unes des questions sur lesquelles j'ai glissé un peu trop rapidement.

Les préoccupations métaphysiques apparaissent assez tard dans la pensée de Descartes—"toutefois... neuf ans s'écoulèrent, nous dit-il, avant que j'eusse encore pris aucun parti touchant les difficultés qui ont coutume d'être disputées entre les doctes, ni commencé à chercher les fondements d'aucune philosophie plus certaine que la vulgaire".

La pensée de Descartes suit l'ordre classique: après la logique, la physique. Après la physique, la métaphysique, qui répond alors à une double exigence de sa pensée: besoin de certitude religieuse, besoin de certitude scientifique.

Besoin de certitude religieuse. Je vous ai esquissé, à la fin de ma dernière conférence, l'image désespérante de l'Univers cartésien. Univers entièrement mécanique, monde composé uniquement d'étendue et mouvement, monde dans lequel il n'y avait plus de place ni pour l'homme ni pour Dieu.

Or, Descartes, je l'ai dit, est un homme profondément et sincèrement religieux. Nous avons de lui une série de textes fort curieux. Voici par exemple un texte de sa jeunesse, de l'époque du poêle. *Tria mirabilia fecit Dominus*, écrit-il dans ses Cogitationes Privatæ : *Res ex nihilo*, *Hominem-Deum*, *liberum artrium*. On pourrait longuement commenter ce passage, le choix curieux des choses merveilleuses faites par Dieu : *quelque chose de rien*, *l'homme-Dieu*, et le *libre arbitre*.

On pourrait remarquer, que ces trois choses merveilleuses, c'est-à-dire, ces trois faits irrationnels, ou, plus exactement, suprarationnels, contiennent quelque chose de commun: une rencontre de l'infini et du fini. L'acte créateur de Dieu franchit l'infinie distance qui sépare le Néant de l'Etre; l'incarnation unit l'infinité divine à la finitude humaine; enfin la liberté est une réalisation de l'infini dans le fini....

Voici un texte de l'âge mûr. A la princesse Elisabeth, son élève, et probablement, le grand amour de sa vie, Descartes écrit (15 sept. 1645). "La première et la principale des idées innées... est qu'il y a un Dieu de qui toutes choses dépendent, dont les perfections sont infinies, dont le pouvoir est immense, dont les décrets sont infaillibles..." Remarquons-le bien: l'idée de Dieu est une *idée innée*, une idée qui appartient à la nature même de l'homme, en est l'inamissible apanage. En effet, pour Descartes on pourrait définir l'homme: l'être qui possède une idée de Dieu.

Voici un texte de 15 ans antérieur: à son ami Mersenne, Descartes écrit le 15 avril 1630: "... j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de la raison sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître et à se connaître eux-mêmes. C'est par là que j'ai tâché de commencer mes études".

C'est du saint Augustin tout pur:*Deum et animam scire cupio*... Mais Descartes n'est pas un simple croyant, c'est un croyant-philosophe. Il ne se contente pas de croire en Dieu. Avec toute son époque il estime que l'existence de Dieu peut et doit être prouvée. Or, la physique cartésienne a détruit la base même des preuves traditionnelles—la conception traditionnelle du cosmos hiérarchique. Et la logique cartésienne a détruit la structure logique de ces preuves, toutes fondées sur l'impossibilité d'une série actuellement infinie*. Il faut chercher autre chose, trouver des preuves

---

* Toutes les preuves aristotéliciennes et thomistes—, la preuve par le premier moteur ou par la fin dernière, celle par les degrés de la perfection comme celle par les degrés de l'être sont fondés sur la prétendue nécessité de s'arrêter,—c'est-à-dire, sur l'impossibilité réelle d'une série actuellement infinie.

nouvelles, ou bien même reprendre quelques preuves anciennes "après les avoir ajustées au niveau de la raison".

C'est à quoi Descartes va consacrer son effort, stimulé, nous dit-il, par le fait "que quelques-uns faisaient déjà courir le bruit que j'en étais venu à bout. Je ne saurais pas dire—ajoute-t-il modestement—sur quoi ils fondaient cette opinion; et si j'y ai contribué quelque chose par mes discours, ce doit avoir été en confessant plus ingénuement ce que j'ignorais, que n'en ont coutume de faire ceux qui ont un peu étudié, et peut-être aussi en faisant voir les raisons que j'avais de douter de beaucoup de choses que les autres estimaient certaines, plutôt qu'en me vantant d'aucune doctrine".

Nous pouvons préciser les renseignements que nous donne le *Discours*. Les bruits si flatteurs qu'on faisait courir sur le compte de Descartes n'étaient pas entièrement sans fondement. Sans doute n'a-t-il pas encore élaboré sa métaphysique. Mais depuis quelque temps déjà, il est en train d'en esquisser le programme. Métaphysique plus libre, moins discursive, que celle de l'école; métaphysique préoccupée surtout de l'intuition intellectuelle des principes; métaphysique qui cherchera Dieu dans l'âme, ainsi que jadis l'avait fait saint Augustin; et qui s'efforcera de mettre en œuvre la grande découverte cartésienne de la primauté intellectuelle de l'infini. Et ce n'est pas uniquement pour ne pas démentir la bonne opinion que ses amis ont de lui que Descartes va se mettre au travail. Ses amis lui en font un devoir; lors d'une réunion chez le nonce du pape, le Cardinal de Bagni, où Descartes prononce une conférence, Bérulle, le fondateur de l'Oratoire, le somme formellement de se ranger désormais sous la bannière de Dieu.

Quel fut le sujet de la conférence de Descartes? Baillet, de qui nous tenons ce renseignement, ne nous le dit pas. Mais on peut supposer, sans grand risque d'erreur, que Descartes a dû justement exposer à ses

auditeurs le caractère périmé de l'apologétique courante, leur dire que l'alliance avec Aristote a été un désastre, et qu'il fallait désormais revenir en arrière, et par delà le thomisme et la scolastique remonter à saint Augustin.

Descartes est dans la note de l'époque; le retour à saint Augustin est à l'ordre du jour. Après l'augustinisme de la Réforme, de Luther, de Calvin, un grand mouvement augustinien catholique se prépare. Nous sommes à la veille de l'Oratoire, et de Port-Royal.

La parenté entre la pensée de Descartes et celle de saint Augustin a toujours été remarquée par le augustiniens Dès l'époque de Descartes—rappelons-nous Arnauld et Malebranche—et jusqu'à nos jours. L'opposition entre les deux penseurs le fut également.

En effet il serait parfaitement inexact de faire de Descartes un simple disciple de saint Augustin, le porte-parole laïc de Bérulle.

Car, la phrase de saint Augustin que je vous ai citée tout à l'heure: *Deum et animam scire cupio*, s'achève par un cri: *nihilne plus? Nihil omnino: rien de plus? Absolument rien;* et la lettre de Descartes à Mersenne, dont je vous ai lu le début: "j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de la raison sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître et à se connaître eux-mêmes"—continue: "c'est par là que j'ai tâché de commencer mes études; et je vous dirai que je n'eusse *sceu trouver les fondements de la physique* si je ne les eusse cherchés par cette voie".

Il suffit à saint Augustin de connaître son Dieu et son âme. Mais cela ne suffit nullement à Descartes: il lui faut une *physique*, et c'est pour pouvoir en faire une qu'il fait une *métaphysique*, et se tourne vers Dieu.

Et cela nous ramène à la seconde exigence de la pensée cartésienne que je vous ai mentionnée tout à l'heure: besoin de certitude scientifique. Besoin de fonder, *métaphysiquement*, les bases de la science nouvelle.

Ceci, à première vue, peut paraître étrange.

La science, la science moderne du moins, n'est-elle pas opposée à la métaphysique? N'est-elle pas justement orgueilleuse de son autocratie? Et Descartes n'est-il pas un de ses créateurs? Or, bien loin de proclamer l'autonomie de la science Descartes nous enseigne exactement le contraire. Il nous dit que la science a besoin d'une métaphysique. Et même, ce qui est plus grave encore, il nous dit qu'elle doit *commencer* par celle-ci.

C'est plus grave, car par là Descartes renversait justement cet "ordre des sciences" auquel il nous avait dit ne pas vouloir toucher. En effet, depuis Aristote on n'avait jamais procédé ainsi. On avait toujours *commencé* par la *science physique*, pour aller, de là, à la métaphysique.

Quelle est la raison de cette nouvelle révolution cartésienne? Le désir d'innover? Ou le fait que suivant l'ordre des raisons et non celui des matières, et sachant, "que toutes les sciences tirent leurs principes de la philosophie", Descartes estime devoir conduire ses idées justement dans cet ordre-là? Sans doute. Car la pensée de Descartes, ou—ce qui veut dire la même chose— la pensée, pour Descartes, doit être progressive, et non régressive. Elle va des idées aux choses, et non des choses aux idées; elle va du simple au complexe; elle avance, en se concrétisant, de l'unité des principes à la multiplicité des diversifications; elle marche de la théorie à l'application, de la métaphysique à la physique, de la physique à la technique, à la médecine, à la morale Elle ne part pas, ainsi que celle d'Aristote et de la scolastique, d'un divers et d'un univers donnés, pour *remonter* de là à l'unité des principes et des causes qui en est le fondement. Pour la pensée cartésienne, le donné, c'est justement l'objet simple de l'intuition intellectuelle, non les objets complexes de la sensation.

Mais il y a, en outre, une raison plus précise, et qui ne me semble pas avoir perdu toute valeur.

En effet, comment Descartes a-t-il effectué sa révolution scientifique, bannissant du réel les qualités, les

formes et les forces, les âmes végétatives, les puissances vitales, etc. de la physique médiévale, et affirmé dans le monde (physique) le règne universel du mécanisme? Il a, on se souvient, exclu de la science tout ce qui n'était pas "idée claire", ce qui veut dire, pour lui, toute idée "abstraite" du sensible, toute idée qui en porte la trace. N'est clair, c'est-à-dire entièrement pénétrable à l'esprit que ce que l'inteligence conçoit *sans aucun concours de l'imagination et du sens.* Ce qui, pratiquement, veut dire: n'est clair que ce qui est mathématique ou, du moins, *mathématisable.**

Mais quel droit avons-nous de conclure de l'idée à la chose, ainsi que le veut la logique cartésienne? La clarté d'une idée nous confère-t-elle ce droit? Elle pourrait, après tout, n'avoir qu'une valeur subjective, et l'idée claire, claire *pour nous*, pourrait fort bien n'avoir avec la réalité, la réalité telle qu'elle est en elle-même, qu'un rapport très lointain; et même, n'en avoir pas du tout. Surtout si, comme nous l'affirme Descartes, c'est dans son propre fond que la trouve l'esprit. Après tout, la clarté d'une *idée* est une chose; l'existence réelle de son objet, une tout autre.**

La clarté d'une idée la distingue pour *notre raison.* Mais comment pouvons-nous être sûrs que l'être réel se conforme à ses exigences? Et si, par hasard, le réel était justement obscur, irrationnel, incompréhensible et impénétrable pour la raison?

Or, c'est en vertu du privilège des idées claires que Descartes exclut du monde réel, du monde tel qu'il existe en lui-même, indépendamment de nous et de notre raison, toute qualité sensible, toute force, toute "forme", bref, tout ce qui n'est pas mécanique, et le réduit à n'être plus qu'étendue et mouvement. En

* L'idée de la vie n'étant pas claire et distincte n'a pas de place dans la science et la vie elle-même n'a, par conséquent, pas de place propre dans l'univers cartésien. Entre la pensée et l'étendue, il n'y a rien.

** Nous pouvons fort bien avoir des idées, et même claires, de choses qui, pourtant, n'existent pas, et même ne peuvent pas exister. Ainsi, sans parler des objets de la géométrie, des triangles, des cercles et des lignes, n'avons-nous pas une idée très claire du mouvement rectiligne? Or, s'ensuit-il que de tels mouvements existent dans le monde réel?

a-t-il le droit? Ce n'est pas là une question superflue. Ni même périmée. C'est là tout le problème du bon droit du mathématisme. Un problème qui est bien à l'ordre du jour.

Songeons-y: Descartes nous enseigne que pour bien connaître le réel, le réel physique tel qu'il est en lui-même, tel qu'il est en dehors de nous, il nous faut tout d'abord récuser tout apport et tout renseignement qui nous viennent, ou nous semblent venir, du dehors; c'est-à-dire, tout apport et tout renseignement qui nous viennent de la perception sensible, qui ne pourraient que nous induire en erreur; qu'il nous faut faire table rase de notre monde habituel—le sens commun, voilà l'ennemi!—et exclure du réel tout ce qui, communément, nous semble en faire partie: la couleur, la chaleur, et même la dureté et le poids.

Pour connaître le réel, il nous faut commencer par fermer les yeux, nous boucher les oreilles, renoncer au toucher; il nous faut, au contraire, nous tourner vers nous-mêmes, et chercher, dans notre entendement, des idées qui *soient claires pour lui*. Car c'est là le langage que comprend la nature. Et c'est dans ce langage—celui des mathématiques—, que la nature répondra aux questions que, dans ses expériences, la science pourra lui poser. N'est-ce pas là quelque chose d'étrange? Et même d'extrêmement peu croyable et de paradoxal?

Il n'est pas étonnant qu'aucun être de bon sens n'ait jamais pu l'admettre. Surtout pas Aristote. Il fallait être Descartes. Ou Platon.

Certes, personne n'a jamais mis en doute, sérieusement, la valeur et la vérité intrinsèques des mathématiques; de la géométrie. Tout le monde—Aristote le premier—a toujours admis sa rigueur et sa certitude. Cette rigueur et cette certitude impliquent-elles cependant que les lois de la géométrie soient aussi celles du monde physique? Et qu'il faille commencer la physique, c'est-à-dire, *l'étude de la nature*, par celle de la géométrie?

Aucunement. Aristote nous dit même: au contraire.

La rigueur et l'exactitude de la géométrie s'expliquent précisément par le fait que cette science ne s'occupe que des êtres *abstraits*, des êtres de *raison*. Les cercles et les droites ne sont pas des êtres physiques. Et l'espace euclidien, cet espace infini, est justement un espace *irréel*, qui n'existe que dans notre esprit.

En effet, pour la tradition—Aristote et la scolastique—la géométrie n'est qu'une science "abstraite". Abstraite du réel qui n'est ni précis, ni exact, mais qui est, en revanche, riche et plein de toutes les qualités que le sens y perçoit. Aussi la géométrie ne pourra-t-elle jamais expliquer le réel. Ses lois ne dominent pas le monde physique: au contraire, elles s'y appliquent tant bien que mal. Et plutôt mal que bien. L'étude de la géométrie ne précède donc pas celle de la physique. Elle la suit.

Une science du type aristotélicien, qui part du sens commun et se fonde sur la perception sensible, n'a pas besoin de s'appuyer à une métaphysique. Elle y conduit. Elle n'en part pas. Une science du type cartésien, qui postule la valeur réelle du mathématisme, qui construit une physique géométrique, ne peut pas se passer d'une métaphysique. Et même ne peut commencer que par elle. Descartes le savait. Et Platon, qui avait, le premier, esquissé une science de ce type, le savait également.

Nous l'avons oublié. Notre science avance sans beaucoup s'occuper de ses propres fondements. Le succès lui suffit. Jusqu'au jour où une "crise"—une "crise des principes"—lui révèle qu'il lui manque quelque chose: à savoir, de comprendre ce qu'elle fait.

Or, Descartes est un philosophe. Et comprendre ce qu'il fait lui importe avant tout. Il va donc essayer de *fonder* sa physique, sa logique, sa "méthode". Et pour cela, pour pouvoir travailler tranquillement à sa *métaphysique*, il s'en va de nouveau (1629) en Hollande.

***

La métaphysique est la science de ce qui est. Et aussi de notre connaissance de ce qui est. Pour pouvoir la construire—et pour fonder ainsi la physique, *comme science du réel*—il nous faut découvrir un point—au moins un—où notre savoir se saisit du réel ou, mieux encore, un point où notre savoir, notre jugement, coïncide avec le réel. Et pour cela il faut reprendre la méthode du doute, la rendre encore plus sévère, et plus virulente, que la première fois.

Cette première fois, lorsque nous avons essayé de faire une révision générale de toutes nos idées, nous nous sommes arrêtés devant "les idées claires et distinctes". Les mathématiques ont trouvé grâce à nos yeux. Maintenant, nous irons bien plus loin. Le doute englobera jusqu'aux mathématiques.

Nous allons procéder avec la plus extrême rigueur : un cas, une simple possibilité même d'erreur, nous fera condamner tout un domaine du savoir. Nous allons condamner le sens, puisque le sens nous trompe quelquefois. Et écarter, en général, sa prétention à appréhender, à saisir le réel, puisque la folie (l'hallucination) et le rêve infirment la valeur générale de cette prétention.

Nous allons condamner le raisonnement et l'intuition intellectuelle elle-même, puisque nous nous trompons parfois dans les additions, les calculs et les démonstrations de la géométrie. Qui nous trompe une fois, pourrait bien nous tromper toujours! Et nous allons récuser la prétention des idées claires et distinctes à une valeur *réelle*, puisque c'est là la question qui justement est en jeu.

Nous allons reprendre tous les vieux arguments des sceptiques, et même inventer des raisons nouvelles de douter; former l'hypothèse presque manichéenne d'un esprit malin et puissant qui nous tromperait toujours et partout. Et, remarquons-le bien, c'est volontairement, librement que nous admettons cette hypothèse; c'est volontairement, librement que nous nous décidons de douter.

Je l'ai dit déjà, mais il n'est pas inutile de le répéter: c'est par une décision libre, c'est par un acte de liberté que débute la philosophie cartésienne. C'est parce que l'homme est libre qu'il peut dire *non* au penchant naturel qui le pousse à croire ce qu'il voit et entend; qu'il peut se refuser à suivre l'impression puissante du sensible; s'arracher à l'emprise de son corps, de ses habitudes; de sa nature, pour le dire en un mot.

La philosophie de Descartes ne démontre pas la liberté de la volonté humaine. Elle la présuppose, et la "prouve" par son existence même; comme jadis Diogène "prouvait" le mouvement en marchant.

Car c'est uniquement parce que nous sommes libres que nous pouvons, nous libérant de l'erreur, atteindre —librement—la clarté suprême de l'esprit entièrement rendu à lui-même. C'est à cela, justement, que nous sert l'ascèse, la négation du scepticisme absolu.

En effet, poussons le doute et la négation sceptique à l'extrême. Nous allons admettre que nous nous trompons toujours et partout.

Mais enfin, même si je me trompe toujours et partout, dans tous mes jugements et dans toutes mes idées, il faut bien que moi, qui me trompe, *je sois* ou *j'existe*, justement pour pouvoir me tromper. Et, d'autre part, admettant même que mes idées soient toutes fausses, il est bien certain que *j'ai ces idées*.

La certitude du *je suis* résiste à tous les efforts du doute. Voilà donc cet or pur que l'acide ne peut pas entamer. Le jugement *je suis* est vrai toutes les fois que je le prononce; toutes les fois également que je fais un jugement, quel qu'il soit; toutes les fois que je doute ou me trompe. Car il est impliqué, ou mieux, enveloppé, dans tous mes jugements, dans toutes mes pensées, dans tous mes actes ou états de conscience. La pensée implique l'être: le *je suis* est la suite immédiate du *je pense*. Descartes nous le dit: *je pense*, donc *je suis*.

Donc, je pense et je suis. Mais *que suis-je ?* Justement un être qui pense, et qui doute, et qui nie. Cela

suffit à Descartes. Car un être qui pense, et qui doute, est un être imparfait et fini. Et, de plus, c'est un être *qui le sait*, qui se sait *imparfait* et *fini*.

Or, comment pourrait-il le savoir, c'est-à-dire, percevoir—et clairement——sa propre finitude essentielle et son imperfection, s'il n'avait, en lui-même, une idée de quelque chose d'infini et parfait, c'est-à-dire, comment pourrait-il se comprendre lui-même, sans avoir en même temps une idée de Dieu ?

En effet, la logique cartésienne nous apprend que l'idée positive et première, l'idée que l'esprit conçoit par elle-même, n'est pas, comme le croit le vulgaire— et la scolastique—l'idée du fini; mais, bien au contraire, celle de l'infini. Ce n'est pas en niant la limitation du fini que l'esprit se forme la notion de la non-finitude. C'est, au contraire, en apportant une limite, donc une négation, à l'idée de l'infinitude que l'esprit en arive à concevoir le fini.

Le vulgaire se laisse abuser par la langue qui confère un nom négatif à une idée positive (et inversement). Mais la langue est trompeuse; c'est au sens commun, d'ailleurs, qu'elle s'adresse, comme aussi c'est le sens commun qui la forme. Pour le sens commun, et pour l'imagination, l'infini est sans doute impossible à saisir.

Le fini,. pour ceux-là, vient d'abord. L'infini, par contre, jamais.

Mais c'est là justement l'erreur de l'ancienne logique qui vicie toute la philosophie antérieure: l'ignorance d'une pensée libérée des entraves de l'image; l'ignorance, pour tout dire, de la seule pensée véritable. Pour celle-ci, pour la raison cartésienne, le rapport est inverse: elle conçoit le parfait avant l'imparfait, l'infini avant le fini, l'étendue avant la figure... Elle comprend que l'idée claire du fini implique et englobe celle de l'infinitude.

Il s'ensuit—rappelons nous le passage de la lettre à la princesse Elisabeth que je vous ai cité l'autre jour—que nous avons une idée claire de Dieu. Le vulgaire le niera, sans doute. Et n'aura pas tout à fait tort. Il n'a

pas, en effet, d'idées claires, mais seulement un mélange confus d'images et de notions abstraites. Aussi n'a-t-il pas d'idée claire de lui-même et ne peut pas répondre à la question: qu'est-ce qu'il est?

Et pourtant, ces idées, celle de Dieu, comme celle de lui-même—celle de l'âme—il les a. Mais elles sont chez lui obscurcies, recouvertes de cette couche de notions confuses qui "offusquent" sa raison, de cet amas de scories que le doute méthodique a justement eu la tâche de détruire.

Quant à nous qui avons passé par l'ascèse cathartique du doute, nous savons que nous sommes et aussi ce que nous sommes: un être imparfait et fini; un être qui pense; et même: une pensée existante, un être dont toute l'essence est de penser; un être qui a une idée claire de lui même et de Dieu.

Cela suffit; du moins pour Descartes. Il pourra désormais *démontrer* l'existence de son Dieu infini et parfait et d'une âme entièrement spirituelle.

Je ne peux pas, M. et M., étudier ici devant vous la structure technique et les sources des preuves cartésiennes de l'existence de Dieu. Je l'ai fait jadis, dans un livre de jeunesse. C'est très long et assez compliqué. Et, d'ailleurs, sans très grand intérêt. Car la base réelle de ces preuves, et leur sens profond, est très simple—c'est Descartes lui-même qui le dit—: *la conscience de soi implique la conscience de Dieu.* Nous avons une idée de Dieu. Et c'est même une idée *innée*, une idée sans laquelle nous sommes impensables; car j'ai dit que l'homme, pour Descartes, n'est rien d'autre que l'*être qui a une idée de Dieu.* Cette idée est simple et claire; la plus claire, la plus simple de toutes nos idées. Tellement claire, tellement lumineuse qu'elle enveloppe l'existence même de Dieu. Être parfait, infini, il ne peut être conçu n'étant pas; et il est en vertu de son infinie perfection.*

---

* L'existence de Dieu qui suit de sa notion est plus certaine, selon Descartes, que l'existence de mon corps et du monde extérieur. C'est une vérité aussi évidente, et bien plus certaine que les plus simples propositions arithmétiques.

Cette idée de l'être parfait, si splendide et si riche, est tellement supérieure à nous, qu'elle ne peut provenir de nous-mêmes qui sommes faibles, finis, imparfaits. Elle ne peut nous venir que de Dieu.

Voilà donc une seconde certitude, une seconde *idée claire* qui est mise hors du doute; dont l'objet, sans nul doute, est réel. Dieu existe. car j'existe, moi qui ai une idée de Dieu.

C'est très simple, comme vous le voyez. Et pourtant, extrêmement difficile. Car pour bien la comprendre, cette preuve tellement simple, il nous faut tout d'abord purifier la raison et la rendre capable de saisir les *idées* de l'esprit. Tant qu'on ne l'a pas fait, tant que notre lumière naturelle est encore "offusquée" par de pseudo-idées qui proviennent de la tradition, tant qu'elle est encombrée de notions confuses et abstraites du sensible, tant qu'elle suit la logique du fini, elle ne peut se comprendre elle-même, et n'a pas une idée claire de Dieu. Il lui faut donc passer par le doute, véritable exercice spirituel. Exercice très long, et très difficile, tout à fait comparable—et même analogue—à celui du mystique, et qu'il faut répéter bien souvent.

C'est maintenant seulement que nous sommes entièrement libérés du doute; et de l'incertitude. Dieu existe, c'est certain. Et c'est lui qui nous a donné l'être; c'est de lui que proviennent nos idées. Or, un être parfait, tel que Dieu, ne pourrait nous tromper: nos idées claires et simples sont donc vraies, c'est-à-dire, peuvent fonder des jugements d'existence et permettent de conclure de l'idée à l'objet. Nos idées claires et simples nous révèlent le réel tel qu'il est, tel que Dieu l'a créé. Cet accord entre l'être et l'idée, nous pouvons désormais le comprendre: c'est de Dieu qu'il provient. Créateur de l'idée et de l'être, Dieu accorde l'une à l'autre. Car c'est Dieu le garant de leur vérité, et aussi de toute vérité. La confiance raisonnée en notre raison n'est fondée, pour Descartes, que sur celle, raisonnée également, qu'on a en Dieu. Un athée ne pourrait pas avoir cette confiance; ne pourrait *être sûr de rien*, ne pourrait donc pas faire de physique.

Quant à nous, sûrs de Dieu, et de notre raison, appuyée à la "véracité divine", nous pouvons reclasser nos idées, et trouver la valeur relative même de celles qui ne sont pas très claires. Même de celles qui, venant du sensible, sont franchement indistinctes et confuses. Nous pouvons comprendre leur rôle; et, ainsi les mettre à leur place.

L'existence de Dieu garantit la valeur des idées claires et simples—les idées de l'étendue et du mouvement—par lesquelles nous avons commencé. La physique, désormais, est fondée. Et aussi la conscience de soi. Car le fait que j'ai pu me comprendre dans mon être et dans mon essence sans encore rien connaître du monde-étendue, me démontre que mon moi, ou mon âme, ne dépend pas du monde-étendue. Je ne suis pas étendu en moi-même. J'ai un corps, mais je ne le suis pas. Je suis plus que l'espace infini que pénètre et comprend ma raison: car je suis liberté et esprit. Or l'esprit n'est pas la matière. Il n'a rien de commun avec elle. Il n'y a rien qui le lie à celle-ci. Et le monde de l'espace infini ne nous cause désormais nulle frayeur: au contraire, il révèle à Descartes la puissance infinie de son Dieu.

***

Et maintenant, que reste-t-il de tout cela; de l'effort surhumain d'un génie? Comme on veut: tout ou rien. Rien de l'œuvre concrète de Descartes. Tout de l'esprit cartésien.

Il ne reste plus grand'chose de la métaphysique de Descartes, et ses preuves de l'existence de Dieu, sont allées rejoindre les preuves d'Aristote et de S. Thomas. Et pourtant, la grande découverte cartésienne, la découverte de la primauté intellectuelle de l'infini, reste vraie. Il reste vrai que la pensée enveloppe et implique l'infini, il reste vrai que la pensée finie—toute pensée finie—ne peut se saisir, ni se comprendre qu'à partir d'une idée infinie. Il est vrai qu'elle est libre et qu'elle est autonome.

Rien ne reste plus debout de la physique de Descartes. On a pu écrire, il y a quelque vingt ans, que la science ne suit pas la voie qu'il nous avait tracée. Il y a quelque vingt ans, c'était vrai. Aujourd'hui ce l'est beaucoup moins. Car, sans doute, la physique actuelle, la physique des Einstein et des de Broglie ne répète aucunement la physique des *Principes*. Pas plus que celle-ci ne reproduisait la physique du *Timée*.

Et pourtant, pour l'histoire, la physique de Descartes a été une revanche de Platon. La physique d'Einstein est, de même, une revanche de Descartes. En effet, la physique actuelle, qui réduit le réel au géométrique, poursuit, et en quelque mesure, réalise, le vieux rêve de Descartes et de Platon.

C'est d'ailleurs par une opération cartésienne, par un retour sur elle-même, par une analyse critique de ses propres principes, soumis de nouveau à l'épreuve du doute, que la science a pu sortir d'une impasse. Notre physique n'est plus celle de Descartes—elle est plus *cartésienne* que la sienne, elle est plus cartésienne que jamais.

Et, sans doute, la méthode de Descartes, la méthode des idées claires et simples n'a pu apporter à l'homme la sécurité de la certitude que Descartes espérait lui donner; elle n'a pu reconstruire en ordre *tout* le réel. Le réel est plus riche que Descartes ne l'a cru. Il n'est pas qu'étendue et mouvement. Il n'est pas sur un plan. C'est certain. Aussi bien nous reproche-t-on souvent notre cartésianisme et nous dit-on souvent que notre "préjugé" de clarté, et de distinction, nous conduit à l'erreur et nous fait méconnaître les forces tumultueuses, obscures et profondes de la vie; on nous dit également qu'avec notre manie d'analyses critiques, notre obstination à tout remettre en doute, nous privons l'homme de ses biens les plus grands, de la paix et de la *certitude*.

C'est bien vrai; la méthode de Descartes est méthode d'inquiétude et d'effort; la recherche de clarté est pénible, difficile—et très longue puisqu'elle est infinie ; et, sans doute, elle ruine et détruit les anciennes

traditions, les anciennes certitudes, les idoles de notre pensée. C'est le prix qu'on paye pour ateindre le vrai.

Oui, sans doute, la vie est beaucoup plus complexe qu'une formule algébrique. Mais enfin, ses forces profondes et obscures, devons-nous nous soumettre à elles? Ou bien, au contraire, les comprendre, les pénétrer de lumière, de raison, et les élever à la clarté de l'esprit ?

Pour ma part, je crois que l'injonction cartésienne, que le message cartésien n'ont jamais été aussi actuels qu'aujourd'hui. Aujourd'hui, c'est-à-dire, à une époque où la pensée humaine, reniant sa valeur et sa dignité, se proclame simple manifestation du social, ou encore, simple fonction de la vie; à une époque où dans un monde à nouveau devenu incertain, nous voyons l'homme chercher à tout prix une nouvelle *certitude,* la payant joyeusement de sa liberté, et de celle de sa propre raison; à une époque de mythe renaissant et d'autorités infaillibles, il nous faut plus que jamais obéir à l'injonction cartésienne qui nous interdit *d'admettre pour vrai rien d'autre que ce que nous voyons évidemment être tel;* et rester fidèles au message cartésien, qui, proclamant la valeur suprême de la raison, et de la vérité, nous interdit de nous soumettre à une autorité quelconque, autre que la raison, et que la vérité.

TABLE DES MATIÈRES